3 1761 05976725 1

FRANZ XAVER KUGLER S. J.

VON MOSES BIS PAULUS

FORSCHUNGEN ZUR GESCHICHTE ISRAELS

1922

UNIVERSITY
OF

VON MOSES BIS PAULUS

VON MOSES BIS PAULUS

FORSCHUNGEN ZUR GESCHICHTE ISRAELS

NACH BIBLISCHEN UND PROFANGESCHICHTLICHEN
INSBESONDERE NEUEN KEILINSCHRIFTLICHEN QUELLEN

VON

FRANZ XAVER KUGLER S. J.

197562
21:5:25

1922

VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG
MÜNSTER IN WESTF.

Imprimatur.

Monasterii, die 2. Octobris 1922.

Dr. Hasenkamp,
Vicarius Eppi Glis.

Nr. 6231.

Imprimi potest.

Coloniae, 10. Okt. 1922.

Bern. Bley S. J.
Praep. Prov. Germ. Inf.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei, Münster i. W.

Germany

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort XI

I. Die Einrichtung des altisraelitischen und die Technik des spätbibl. Kalenders . 1

Vorbemerkungen 1

A. Die Grundzüge des altisraelitischen Kalenders 2

B. Kalendarische Sonderfragen 7

1. Seit wann liegt dem israelitischen Kalender ein gebundenes Mondjahr (Lunisolarjahr) zugrunde? 7

2. Wie und wann kamen die fremden (phönizischen und babylonischen) Monatsnamen in den israelitischen Kalender? 12

3. Beziehungen zwischen Sabbat- und Jobeljahr. Dauer der Jobelperiode . . . 17

4. Regulierung des Kalenderjahres in der biblischen Spätzeit 22

C. Die julianischen Gleichwerte altjüdischer Tagdaten 33

II. Zum Alter der wichtigsten bürgerlichen und kultischen Gesetzesbestimmungen des Pentateuch, insbesondere des sog. Priesterkodex 36

Einleitung 36

A. Alter, angebliche Entwicklung und Geltungsdauer des Sabbat- und des Jobeljahres 42

B. Die Unwandelbarkeit der israelitischen Feste 52

I. Die Einzigkeit der Opferstätte 52

II. Die Zahl der Feste 70

III. Der gleichbleibende Charakter der Hauptfeste 71

1. Die angebliche und die wirkliche Bedeutung der Hauptfeste 71

2. Die Art der Feier der Feste 74

IV. Der Zeitpunkt und die Zeitdauer der Hauptfeste 81

Anhang 83

C. Angebliche Zeugnisse gegen das hohe Alter der Tora des Pentateuch, besonders der P-Gesetze 84

I. Der Priesterkodex und die Kultordnung der Richter- und Königszeit 85

1. Der Kult der Richterzeit bis zum öffentlichen Auftreten Samuels 88

2. Die Opferpraxis Samuels (und Elias') 96

3. Die Opfer der ersten Könige von Israel 102

4. Die Privatopfer und der volkstümliche Höhenkult 109

II. Der Priesterkodex und die Propheten 113

III. Der Priesterkodex und die Kultordnung Ezechiels und Esras 116

1. Leviten und Priester (44, 6—14) 119

2. Die Fest- und Opferordnung bei Ezechiel und Esra 125

III. Die Chronologie der Könige von Juda und Israel und die Daten Ezechiels . 134

A. Der Jahresanfang während der Königszeit 134

Würdigung der für den herbstlichen Anfang (Tišri) des bürgerlichen Jahres vorgebrachten Gründe. Beweise für den Jahresanfang im Frühling (Nisan) . . . 136

1. Der Jahresanfang in Exod. 23, 16; 34, 22. Bedeutungslosigkeit der Stellen I Sam. 1, 20 f.; Is. 29, 1; 32, 10 für unsere Frage 136

2. Der Jahresanfang unter Josias (II Kön. 22, 3 ff.; 23, 22 f.) 139

3. Lev. 23, 24 und 25, 9; Ezech. 40, 1 141

Seite

4. Der bürgerliche Jahresanfang unter Aḥab. Dauer der regenlosen Zeit I Kön. 17 f.; Luk. 4, 25; Jak. 5, 17; Jos. Ant. VIII, 13, 2 142
5. Der Jahresanfang unter Ṣedeḳia 146
B. Zählung der Königsjahre 150
C. Die assyrisch-babylonischen Synchronismen 152
D. Die Regierungszeiten und Synchronismen der Königsbücher 154
1. Von Jerobeam *(Jeroboam)* I. und Rehabeam *(Roboam)* bis Jerobeam *(Jeroboam)* II. und Azarja *(Azarias)* 154
2. Von Jerobeam und Azarja bis Hosea und Ṣedeḳia 160
E. Die Regierungszeit Salomos und die Tyrische Königsliste 172
F. Der Untergang Israels und Judas 179
I. Der Fall von Samaria 180
II. Der Fall von Jerusalem 182
A. Die vorbereitenden Ereignisse: Jojaḳims und Jojakins Geschick 182
B. Das endgültige Schicksal Jerusalems und seines Tempels unter Ṣedeḳia . 184
G. Zu den chronologischen Daten Ezechiels 190
1. Jahresanfang und Jahreszählung 190
2. Auffallende Doppeldaten 191
Anhang: Ezechiels symbol. Büßung der Schuld Israels u. Judas (Ez. 4, 4 ff.) . . 197

IV. Die Hauptfragen der Bücher Esra und Nehemia 201

A. Rückkehr und Tempelbau unter Zerubbabel 203
I. Das Verhältnis Šešbaṣṣar : Zerubbabel 204
II. Wann wurde der Tempel gegründet? 208
III. Die Tagdaten der Ereignisse unter Zerubbabel 214
B. Das zeitliche Verhältnis Esras zu Nehemia 215
I. Der Zug Esras und seine Reform der Ehe (Esr. 7—10) fallen in das 7. Jahr Artaxerxes' I. (458/7 v. Chr.) 217
II. Der Mauerbau Nehemias und die Kultreform Esras fallen in das 20. Jahr Artaxerxes' I. (445 v. Chr.) 223
1. Die Daten des Mauerbaues 224
2. Die Daten der Kultreform Esras 225

V. Zur Glaubwürdigkeit der Chronik 234

A. Die Bedenken gegen die chronistische Darstellung der Zeit Davids und Salomos 239
I. Das Schweigen des Chronisten 239
II. Chronistische Änderungen und Zutaten 241
1. Der wirkliche Anstifter der Volkszählung Davids 241
2. Bedeutung der *kohanîm* Davids 243
3. Ist David oder Elḥanan der Überwinder des Goliat? 246
4. Die von II Sam. und I Kön. abweichenden Zahlenwerte der Chronik . . . 247
5. Zu den Leviten-Genealogien I Chron. 6, 5 ff.; 6, 18 ff., insbes. Samuel als Levit 252
6. Das Verhältnis der Priester Ṣadoḳ und Abjatar nur im chronistischen Lichte verständlich 256
7. Priester und Leviten bei der Überführung der heiligen Lade von Kirjat-Jearim nach dem Ṣion. Ein folgenschwerer Konflikt zwischen König und Klerus 258
8. Sind die großen Vorbereitungen des Tempelbaus durch David eine chronistische Erfindung? Wie sind seine unglaublich erscheinenden Riesenspenden (I Chron. 22 und 28) zu verstehen? 264
9. Angebliche Verkehrung von I Kön. 9, 11 (Abtretung von 20 Städten Salomos an Ḥiram) durch die Chronik (II 8, 2) 267
10. Ist das ‚Offenbarungszelt' und der ‚Eherne Altar Mosis' (II Chron. 1, 1 ff.) eine chronistische Erfindung? 268
B. Zur chronistischen Darstellung der Zeit der Könige von Juda 268
1. Angebliche Vergeltungsschablone des Chronisten. Ist Asa nicht — wie die Chronik angibt — der Sohn, sondern der Bruder Abias? 268

Seite

2. Hat der Chronist das Charakterbild und die Taten Abias gefälscht? 271
3. Widerspricht die chronistische Darstellung der politischen Tätigkeit Asas wirklich den Tatsachen und dem gesunden Menschenverstand? 272
4. Angebliche chronistische Übertreibungen des religiösen Eifers Asas und seines Sohnes Josaphat 275
5. Eine sonderbare, dem Chronisten zugeschriebene Verwandlung eines Kriegsberichts aus der Zeit Josaphats 276
6. Der Bericht der Chronik über die gescheiterte Ophirfahrt Josaphats im Widerspruch mit I Kön.? 278
7. Ist der vom Chronisten bezeugte Gesinnungswechsel Joas' nicht glaubwürdig? 280
8. Glaubwürdigkeit des chronistischen Berichtes über die Abführung Manasses nach Babylon durch die Assyrer 281
9. Bezüglich der Zeit der Kultreform Josias ist die Chronik im Rechte und zugleich im Einklang mit II Kön. 285
10. Das chronistische Urteil über Jojaḳims Ende und Ṣedeḳias Charakter wird durch den Propheten Jeremias bestätigt 286
11. Die Meldungen der Chronik über die Begräbnisstätten der Könige stehen nicht im Widerspruch mit II Kön. 287

Ursprung und Bedeutung der Bevölkerungslisten I Chron. 9, 1 ff. und Neh. 11, 3 ff. 289
I. Vorläufige Bestimmung des Alters der beiden Urkunden 290
II. Mehrfache Bestätigung der beiden obigen Altersbestimmungen 292
1. Vergleich der beiden Listen 292
2. Eigentümliche politische und soziale Verhältnisse der Liste Neh. 11 . . . 296

VI. Zur Geschichte und Chronologie der Seleukiden und Parther, insbesondere nach neuen keilinschriftlichen Quellen 301

A. Einleitendes über unsere Quellen und deren Zeitrechnung 301
B. Neue Daten aus der Gründungszeit des Seleukidischen Reiches (316—300 v. Chr.) 304
1. Kurzer Überblick über die bekannten Ereignisse von 316—312 v. Chr. . . . 304
2. Eine bisher unbekannte Invasion des Antigonos in Babylonien (Sommer 302 v. Chr.) 305
3. Das wahre Datum der Entscheidungsschlacht bei Ipsos (April 300 v. Chr.) . . 307
C. Die Regierungszeiten der Seleukiden während ihrer babylon. Herrschaft von Seleukos I. bis Antiochos VII. Sidetes (312—129 v. Chr.) 309
1. Seleukos I. und sein Mitregent Antiochos 309
2. Antiochos I. Soter und seine Mitregenten Seleukos und Antiochos 312
3. Antiochos II. Theos 316
4. Tod der Königin-Mutter Stratonike 317
5. Seleukos II. (Kallinikos) und Seleukos III. Soter (Keraunos) 321
6. Antiochos III., der Große 321
7. Seleukos IV. Philopator 326
8. Antiochos IV. Epiphanes und sein Mitregent Antiochos V. 327
9. Demetrios I. Soter und sein Gegner Alexandros Balas 331
10. Demetrios II. Nikator (Sohn Demetrios' I.) 335
Antiochos VI. und Tryphon 335
11. Antiochos VII. Sidetes 337
D. Sturz der Seleukidenherrschaft in Babylonien durch die Parther 338
Sieg Mithradates' I. über Demetrios II. Nikator 338
Das Datum des parthischen Feldzugs des Demetrios nach anderen Quellen. Die wahre Epoche der Seleukiden-Ära des I. Makkabäerbuches 344

VII. Chronologische und historische Beziehungen zwischen den beiden Makkabäerbüchern 345

Kurze Einführung und Erledigung einiger Vorfragen 345
I. Epochenverhältnis ihrer Ären 352
II. Widersprüche in den Berichten der beiden Makkabäerbücher? 354
A. Die Trauerfeier in Mispa und die Schlacht von Emmaus im Frühjahr 166 v. Chr. 354

Seite

1. Skizze der Ereignisse nach den beiden Büchern 354
2. Bestimmung der Daten 355

B. Erster Sieg des Judas über den Reichsverwalter Lysias bei Betsur im Herbst des Jahres 165 v. Chr. 358

C. Die rätselhafte Stelle II Makk. 8, 30—33 und ihre Beziehung zum Sieg des Judas über Lysias (I Makk. 4, 26—35). Wiederherstellung der ursprünglichen Ordnung der Ereignisse im II. Buch 8, 29—10, 10 359

D. Die Kämpfe des Judas gegen die Idumäer (I Makk. 5, 3—5; II Makk. 10, 14—23) und Ammoniter (I Makk. 5, 6—8), Februar 164 v. Chr. Der Einfall des syrischen Generals Timotheos in Judäa; seine Niederlage und sein Tod in Gazara (II Makk. 10, 24—38), März 164 v. Chr. 370

E. Zweiter Sieg des Judas über Lysias und der durch vier briefliche Dokumente eingeleitete Friedensschluß (II Makk. 11, 1—38), während des März April 164 v. Chr. 375

1. Kurzer Überblick über die Ereignisse 375
2. Die Echtheit der vier brieflichen Urkunden. 375
3. Die Daten der vier Dokumente 381

F. Steht I Makk. bezüglich der Ereignisse von Ende Februar bis Ende April 164 v. Chr. mit II Makk. im Widerspruch? 384

G. Letzte Fahrt und Tod Antiochos' IV. 386

H. Die weiteren Kämpfe im Frühjahr (Mai Juni) 164 v. Chr. (I Makk. 5, 9—69; II Makk. 12, 1—38) 394

J. Der letzte Kampf des Judas mit Lysias und Antiochos V. Eupator, 163 v. Chr. Juli, August (I Makk. 6, 18—63; II Makk. 13, 1—26) 405

K. Die Kämpfe unter Demetrios I. bis zum Tode Nikanors (162, 1 v. Chr.) I Makk. 7, 1—50; II Makk. 14, 1—15, 36 411

1. Erste Feindseligkeiten Demetrios' I. auf Anstiften des Alkimos. Bedrängnisse der Juden durch Bakchides und Nikanor. Versuch des letzteren, sich des Judas zu bemächtigen 411
2. Nikanors Niederlage und Tod (Donnerstag, 8. März 161 v. Chr.) 413

VIII. Die Daten der beiden Eroberungen Jerusalems durch Pompejus, Herodes und Sosius 415

I. Das Datum der Einnahme Jerusalems durch Pompejus (63 v. Chr. Sept. 24). . 415

II. Das Datum der Einnahme durch Herodes und Sosius (37 v. Chr. Okt. 6) . . . 418

IX. Die Reise des hl. Paulus von Philippi (Makedonien) nach Jerusalem und die Gefangennahme des Apostels 423

A. Das Jahr der Gefangennahme Pauli 425

I. Die Verhaftung des Apostels fällt spätestens in das Jahr 59 n. Chr. . . . 425

II. Die Verhaftung des Apostels fällt frühestens in das Jahr 56 n. Chr. . . . 426

III. Die Verhaftung des Apostels fällt in das Jahr 58 n. Chr. 429

B. Das Itinerarium S. Pauli aus dem Frühjahr 58 n. Chr. 436

Von Philippi zum Pfingstfest nach Jerusalem und von hier nach Cäsarea in die Gefangenschaft (Act. 20, 6—24, 21) 433

Erklärungen zu vorstehendem Itinerarium 439

C. Das Ende der 3. Missionsreise im Jahre 58 als Ausgangspunkt für die Datierung früherer und späterer Ereignisse 451

Zeitfolge der Ereignisse Act. 18, 1—20, 4 und Act. 25—26 455

X. Die Chronologie im „Jüdischen Krieg" des Flavius Josephus 459

I. Bedeutung der Tagdaten im ‚Jüdischen Krieg' des Josephus 459

A. Prinzipielle Erwägungen 461

B. Würdigung umstrittener Daten und Lösung einiger chronolog. Rätsel . . . 464

I. Die umstrittenen Daten. Vermeintliche Datierungen nach dem syro-makedonischen (julian.) und dem tyrischen Kalender 464

II. Rätselhafte Daten bei Josephus 474

Seite

II. Ergänzungen der Daten des Jüdischen Krieges und deren julian. Entsprechungen 480
A. Umsetzung der Daten in julianische 480
B. Ergänzung der Daten des Josephus 482
1. Chronologische Anhaltspunkte 482
2. Nachweise einiger ergänzten Daten der Liste S. 488 ff. 483
C. Chronologische Ordnung der Ereignisse vom Jahre 66—73 n. Chr. 488
J. 66: I. Vorbereitung und Ausbruch der Revolution 488
II. Der unglückliche Zug des Statthalters Cestius gegen Jerusalem . 489
67—69: Eroberungszüge Vespasians 490
70: Belagerung und Eroberung Jerusalems durch Titus 493

Nachträge 497
I. Zu S. 8: Alter der Ersten Dynastie von Babel 497
II. Zu S. 170: Zwei neuere Lösungsversuche der Königschronologie 501
III. Zu S. 233[2]: Wer war der Verfasser der Chronik u. der Bücher Esra u. Nehemia? 504
IV. Zu S. 241 f.: Wer war der Anstifter der Volkszählung Davids? 505
V. Zu S. 244: Absalom als *‚kohen‘* Davids (vgl. II Sam. 15, 2—6) 506
VI. Zu S. 266: Bedeutung der angeblichen Riesenspenden Davids und der Vornehmen des Landes I Chron. 22 und 29 507
VII. Zu S. 386 f.: Die Stadt Elymaïs mit dem Beinamen ‚Persepolis‘ 508
VIII. Zu S. 458: Ende der ersten Gefangenschaft S. Pauli. — Abfassungszeit der Act. — II Tim. 4, 14 ff. — Act. 20, 25 gegen I Tim. 1, 3? 509
IX. Zu S. 475: Zwei Verwechslungen bei Josephus, Antiq. X, 8, 5 und XX, 10, 1 510
Kleinere Zusätze 511
Namen- und Sachregister 513
Fehlerverzeichnis 535

Vorrede.

Das vorliegende Werk hat eine besondere Entstehungsgeschichte, die zugleich seine Eigenart bedingt.

Die Anfänge desselben reichen bis in den Dezember 1914 zurück, wo ich in dem Fragment einer astronomischen Tafel aus dem Jahre 171 SÄ (= 141 v. Chr.) einen chronikartigen Bericht über den unglücklichen Einfall Demetrios' II. Nikators in Medien entdeckte, durch den I Makk. 14, 1—3 nicht nur eine Bestätigung, sondern auch mehrere wichtige Ergänzungen erfuhr. Jener Bericht meldet u. a. den Einzug Mithradates' I. in Seleukia, der ‚Königsstadt' am Tigris und den Beginn der Partherherrschaft in Babylonien auf Monat und Tag. Zugleich wird durch dieses Dokument der Beginn der Seleukidenära des I. Makkabäerbuches auf 1. Nisan 312 v. Chr. festgelegt, während die Epoche der babylonischen Ära ein Jahr später fällt. An diesen Erfolg schlossen sich noch weitere historisch-chronologische Untersuchungen von dem Beginn der Seleukidendynastie bis zur letzten vorübergehenden Besitzergreifung Babyloniens durch einen Seleukiden: Antiochos VII. (130 129 v. Chr.). Sie bilden die VI. Abhandlung dieses Buches (S. 301—344).

Die so erzielten Feststellungen besonders auf keilinschriftlichem Gebiete legten natürlich den Gedanken nahe, auch die biblischen Berichte der gleichen Zeit einer eingehenden Untersuchung zu unterwerfen. Die beiden Makkabäerbücher bergen ja eine Fülle von Fragen, die sich zum Teil schon bei oberflächlicher Vergleichung aufdrängen und die sich vor allem auf anscheinende Widersprüche des II. mit dem I. Buche beziehen. Der Eifer und Spürsinn moderner Kritik hat solche ‚Widersprüche' in so umfangreichem Maße aufzudecken sich bemüht, daß von dem II. Buche nur verhältnismäßig wenig übrig bleibt, das von der Beschuldigung ungeschichtlichen Charakters oder gar tendenziöser Entstellung nicht betroffen wird. Und selbst der Verfasser des I. Buches, obwohl ungleich höher eingeschätzt, bleibt von der Zensur nicht verschont.

Angesichts dieser Sachlage schien es fast aussichtslos, eine wesentlich günstigere Beurteilung des II. Buches zu begründen — geschweige denn die Aufnahme desselben in den Kanon zu rechtfertigen. Zwar hat Niese (Kritik der beiden Makkabäerbücher 1900) zu zeigen versucht, daß man den Wert von II Makk. als Geschichtsquelle unterschätzt hat, aber er tat dies auf Kosten von I Makk. Obendrein können so manche wohlgemeinte Lösungsversuche keine Rettung bringen, zumal sie die Schwierigkeiten zum Teil eher steigern als beseitigen. Ebenso kann es wenig helfen, etwa

fehlerhafte Angaben des Verfassers seinem Vorgänger Jason von Kyrene aufzubürden. Hieraus mag man ermessen, daß schon diese ersten Forschungswanderungen durch biblisches Gebiet sich äußerst mühevoll gestalteten, zumal ich entschlossen war, keinem beachtenswerten Einwand aus dem Wege zu gehen. Die Ergebnisse (Abh. VII, S. 345—414) weichen in mehrfacher Hinsicht von dem Bisherigen ab; insbesondere stellt sich heraus, daß das scharfe und geringschätzende Urteil über II Makk. auch von rein historischem Standpunkte durchaus nicht gerechtfertigt ist.

Diese Erfahrung erzeugte naturgemäß die Lust, auch andere Gebiete der Geschichte Israels einer ähnlichen Prüfung zu unterziehen. So schritt denn die Untersuchung — neben meinen gewohnten assyriologischen Arbeiten — nach oben und unten weiter, doch überall nur da einsetzend, wo wichtige Fragen noch immer ihrer Lösung harrten. Die Früchte dieser Forschungen sind niedergelegt in den Abhandlungen III: Die Chronologie der Könige von Juda und Israel und die Daten Ezechiels (S. 134—200), IV: Die Hauptfragen der Bücher Esra und Nehemia (S. 201—234), VIII: Die Daten der beiden Eroberungen Jerusalems durch Pompejus, Herodes und Sosius (S. 415—422), IX: Die Reise des hl. Paulus von Philippi nach Jerusalem und die Gefangennahme des Apostels [zugleich als Ausgangspunkt für die Datierung früherer und späterer Ereignisse (Act. 18, 1—20, 4; 24, 25—28, 31)] (S. 423—458), X: Die Chronologie im ‚Jüdischen Krieg' des Flavius Josephus (S. 459—496).

Anscheinend sind diese Arbeiten lediglich chronologischer Natur. In Wirklichkeit aber kommen hier in ausgiebigem Maße textkritische und exegetische, politisch-historische, kultur- und religionsgeschichtliche Neufunde von wesentlicher Bedeutung zur Geltung. Um sich hiervon zu überzeugen, genügt schon eine flüchtige Lesung der Darlegungen S. 136—150, 165f., 169f., 178ff., 191—200. Abh. IV bietet ebenfalls zahlreiche Belege, und selbst Abh. IX entbehrt derselben nicht (s. S. 441, 446f., 449, 452[1], 453[1], 454, 458). Nur den beiden Abhandlungen VIII und X kommt fast ausschließlich historisch-chronologische Bedeutung zu.

Zunächst gedachte ich, die bisher genannten Sonderuntersuchungen nebst einer umfassenden Einleitung über den altisraelitischen und den spätbiblischen Kalender unter dem Titel ‚Von Salomo bis Vespasian' zu veröffentlichen. Allein gerade bei Abfassung jener Einleitung stellte es sich heraus, daß es noch andere und zwar recht schwierige Arbeit zu erledigen gab. Wieso dies? Eine wissenschaftliche, befriedigende Darstellung des israelitischen Kalenderwesens setzt natürlich die Benützung sicherer Quellen voraus. Nun wird aber gerade dem Pentateuch, auf den wir bezüglich der sozialen und religiösen Institutionen und damit zugleich der Geschichte und Eigenart des Kalenders Israels vor allem angewiesen sind, seitens der modernen Kritik die historische Glaubwürdigkeit abgesprochen. Die Gründe aber, welche die Vatke-Graf-Wellhausensche Schule gegen den mosaischen Ursprung und für die allmähliche Entwicklung der Bestimmungen des Pentateuch und insbesondere die späte Entstehung des sogenannten Priesterkodex vorgebracht hat, ließen sich nicht kurzer Hand abtun, sondern

heischten ernste und gerechte Würdigung. So mußten an Stelle der zuerst geplanten Veröffentlichung weitere Forschungsarbeiten besonders auf kultgeschichtlichem Gebiete treten, über deren Charakter und Verlauf die nahezu hundert Seiten umfassende Abhandlung II (S. 36—133) berichtet. Sie bewegen sich zunächst auf dem Gebiete des Pentateuch selbst und gehen dann auf die Zeit der Richter, der Könige und der vorexilischen Propheten, zuletzt auf die Zeit Ezechiels, Esras und Nehemias über, um so zugleich die Kenntnis und Anerkennung der Pentateuchgesetze in den genannten Epochen zu verfolgen. Es war eine zwar mühsame, aber zugleich auch sehr lohnende Arbeit.

An und für sich konnten die so erlangten Ergebnisse auf dem Gebiete der israelitischen Religionswissenschaft vollauf genügen, um die einschlägigen Angaben der ältesten Quellen auch für eine historische Darstellung des alttestamentlichen Kalenderwesens verwerten zu dürfen. Jene Untersuchungen sollten indes mehr werden als bloß ein Mittel zu einem Zweck von untergeordneter Bedeutung; einen ungleich höheren Wert verleiht ihnen ihr religiöser Inhalt, die wissenschaftliche Sicherstellung altehrwürdiger Glaubensquellen gegenüber einer entschieden irregeleiteten Skepsis. Und gerade deshalb wollte ich mich damit allein noch nicht begnügen, sondern mich auch noch einer andern viel jüngeren alttestamentlichen Schrift zuwenden, der die moderne Kritik eine ganz ähnliche Tendenz zuschreibt, die sie dem sogenannten Priesterkodex vorwirft; wir meinen die beiden Bücher der Chronik (die Paralipomena). Es gibt nun allerdings kaum ein biblisches Schriftwerk, über dessen Charakter und Inhalt solch geringschätzige Urteile gefällt worden sind und gegen das auch wirklich so schwere Bedenken vorzuliegen scheinen, als garade die Chronik; und doch läßt sich beweisen, daß kein Buch des Kanons so gründlich mißverstanden worden ist als eben dieses und daß erst durch das von ihm ausstrahlende Licht das Dunkel erhellt wird, welches über so manchen — besonders kultgeschichtlich wichtigen — Stellen der älteren historischen Bücher ausgebreitet liegt. Die Abh. V: Zur Glaubwürdigkeit der Chronik (S. 234—300) war daher keineswegs überflüssig. Mit ihr fand die vorliegende Forschungsarbeit — von mehreren ‚Nachträgen' abgesehen — ihren Abschluß.

Diese bieten unter manchen andern neuen Auffassungen auch die entscheidende Lösung einer Frage, die zwar außerhalb der Grenzen dieses Buches liegt, aber für die alte Geschichte und auch für die der Zeit Abrahams von der größten Bedeutung ist: die Bestimmung des Alters der Hammurapidynastie (Nachträge, I). Diesen Gegenstand gedenke ich zwar erheblich ausführlicher schon nach wenigen Wochen im Schlußheft des II. Buches von Sternkunde und Sterndienst in Babel zu behandeln; aber die Erfahrung hat mich belehrt, daß manche Gelehrte eine unbezwingliche Scheu vor der Lektüre eingehender Untersuchungen dieser Art zeigen und sich in der Regel mit einem den Inhalt und Gedankengang des Originals oft nur unvollkommen oder sogar unzutreffend wiedergebenden Exzerpt begnügen. Diesem Übelstande kann nur auf dem hier eingeschlagenen Wege gesteuert werden.

Noch erübrigt mir ein offenes Wort bezüglich der eingeschlagenen Wege und Methoden. Nach der herkömmlichen Praxis pflegt man vor dem Antritt einer Untersuchung sich über alles, was auf dem betreffenden Gebiete jemals erspäht und verbucht worden ist, genau zu unterrichten. Das ist ja auch zweifellos der sicherste Weg, nichts von Bedeutung zu übersehen und sich die Mühe zu ersparen, bereits Bekanntes nochmals zu entdecken. Allein ganz abgesehen davon, daß dieses Verfahren nur dem möglich ist, der über eine reiche Literatur verfügt, erscheint es doch sehr zweifelhaft, ob es sich wirklich als recht fruchtbringend erweist. Nach meiner Erfahrung sind die Nachteile dieser Methode sehr viel größer als ihr Nutzen, wenigstens für den, dessen kombinatorische Veranlagung seine Aufnahmefähigkeit entschieden überwiegt. Mühsam arbeitet man sich nicht selten durch weitschweifige Exkurse oder durch ein Labyrinth von Voraussetzungen und Mutmaßungen ohne erheblichen Gewinn hindurch. Doch der Verlust an Kraft und Zeit ist noch das geringere Übel. Weit schädlicher, ja geradezu verhängnisvoll ist die Einbuße an selbständiger, vorurteilsfreier Würdigung der vorliegenden Fragen — von einer unabhängigen Fragestellung ganz zu schweigen. Unbewußt gerät man in den Bannkreis von herrschenden Meinungen, deren innere Schwäche uns um so leichter entgeht, je bestimmter und geistreicher sie vorgetragen werden. Wir werden in diesem Buche reichlich Gelegenheit haben, auf Erscheinungen dieser Art hinzuweisen.

So ging ich denn in der Regel meine eigenen Wege, auf die Gefahr hin, zuweilen selbst in die Irre zu geraten oder bereits Bekanntes zu wiederholen. Letzteres darf aber ältere Verdienste nicht schmälern, sondern nur bestätigen. Die Scheidung des Alten vom Neuen ist zwar schon im Buche selbst in den meisten Fällen vollzogen, ich kann aber nur wünschen, daß sie von berufeneren Kommentatoren nötigenfalls ergänzt werde. Dabei ist indes wohl zu beachten, daß es etwas ganz anderes ist, eine an sich richtige Behauptung aufzustellen und etwas anderes, sie auch durch triftige Gründe zu stützen. Für die wissenschaftliche Erkenntnis sind letztere allein entscheidend. Dies fordert schon die Definition: ‚scientia est cognitio ex causis' und wird durch die Erfahrung beleuchtet, daß manche durch wiederholte Trugschlüsse, deren Wirkungen sich — wie mehrere positive und negative Fehlerbeträge einer Rechnung — aufhoben, ganz zufällig zu einem an sich zutreffenden Ergebnisse gelangten.

Da in diesem Buche mehrfach Streitfragen behandelt werden, so konnten wir uns natürlich nicht immer mit einer positiven Begründung begnügen. Manche Einwände bzw. Anklagen erforderten eine eingehende Antwort; ich hoffe, daß sie, von allem Gezänke frei, klar und bündig ausgefallen ist. Mancher Ausdruck, wie ‚irrig', ‚haltlos' klingt vielleicht zu selbstbewußt und verletzend. Ich darf jedoch betonen, daß ich solche durch ihre Kürze schroff erscheinende Urteile niemals ohne triftige und sachliche Begründung ausspreche. So sehr ich es aber jetzt bedauere, bei früheren Gelegenheiten von der Waffe des Sarkasmus allzu ausgiebigen Gebrauch gemacht zu haben, so wenig kann ich auch heute noch mich entschließen, eine völlig verlorene Sache etwa durch die moderne Höflichkeitsformel ‚dürfte vielleicht nicht ganz einwandfrei erscheinen' zu bezeichnen. Das wäre nicht schlichte Wahrheit, sondern Verschleierung des Tatbestandes, unter Umständen sogar ver-

steckte Ironie. Niemals bekämpfe ich die Person und setze bei jedem Gegner — mag er auch noch so ungerechtfertigt gegen das angehen, was mir als wahr und verehrungswürdig gilt — durchaus die bona fides voraus. Umgekehrt kann der Umstand, daß mir jemand durch seine Gesinnung oder persönlich nahesteht, mich nicht abhalten, seine mir unzutreffend erscheinenden Ansichten ausdrücklich abzulehnen. — Wiederholt habe ich von den Vertretern einer teilweise oder ganz verfehlten Anschauung nur einen namentlich erwähnt; dies geschah aber lediglich deshalb, weil derselbe auch eine Begründung bietet und ich nicht in der Lage war, den Urheber jener Anschauung ausfindig zu machen. Auch hier kommt einzig und allein die Sache, nicht die Person in Betracht.

Das von mir eingeschlagene Beweisverfahren mag zuweilen den Exegeten nicht recht willkommen sein, da es sich völlig ihrer Nachprüfung zu entziehen scheint; ich meine die Heranziehung astronomisch-chronologischer Berechnung. Als ich einmal einem angesehenen Schrifterklärer bemerkte, die Richtigkeit der Zeitordnung Esra—Nehemia (und nicht die umgekehrte Folge) ergebe sich mit voller Sicherheit durch astronomische Untersuchung einer Reihe von biblischen Kalenderdaten, erhielt ich zur Antwort: „Das müssen wir Ihnen dann aber glauben". Das trifft jedoch nur teilweise zu: bezüglich der einzelnen astronomischen Berechnungen allerdings, nicht aber in bezug auf den Beweisgang. Dieser letztere dürfte jedem Denkenden einleuchten und das ist die Hauptsache. Wenn aber der Exeget die Prüfung der Berechnungen einem astronomisch gebildeten Chronologen überlassen muß, so wiederholt sich hier nur ein Abhängigkeitsverhältnis, wie es im wissenschaftlichen Leben der Gegenwart oftmals zutage tritt und auch von bedeutenden Vertretern der Exegese selbst auf dem Gebiete der Sprachkunde (besonders der Assyriologie und Ägyptologie), der Archäologie, Ethnologie, Klimatologie, der Botanik und Zoologie unbedenklich anerkannt wird. Und wie hier so ist auch bezüglich der astronomischen Mitwirkung die Möglichkeit einer sichern Kontrolle gegeben [1], wobei allerdings vorausgesetzt wird, daß der Fragesteller über das israelitische Kalenderwesen hinreichend im klaren ist, was freilich durchaus nicht immer zutrifft.

Über die Bedeutung der Astronomie für die Bibelkunde sei auf Grund des vorliegenden Werkes hier nur Folgendes angedeutet: Ohne Astronomie gäbe es zunächst keine julianischen Tagdaten der biblischen und sonstigen spätjüdischen Ereignisse, die doch mindestens ebenso erwünscht sind wie die Ordnung der griechischen Geschichte nach dem julianischen Kalender. Hand in Hand mit dieser Arbeit, die oft recht mühevoll und zeitraubend war — zumal vor aller genauen Datenbestimmung die Frage nach dem zugrunde gelegten Kalender (ob babylonisch oder israelitisch, ob tyrisch, syro-makedonisch usw. oder biblisch-jüdisch) erledigt werden mußte —

[1] Mir selbst kann eine fachmännische Nachprüfung meiner astronomischen Berechnungen nur willkommen sein. Wenn man mir auch das Zeugnis nicht versagt hat, daß meine bisherigen Lösungen selbst der verwickeltsten Fälle astronomischer Datenbestimmung alle nur wünschenswerten Bürgschaften bieten, so kann doch eine Bestätigung nur nützen. (Siehe meine Untersuchungen ‚Die Babylonische Mondrechnung' (1900) u. ‚Sternkunde und Sterndienst in Babel' I u. II nebst Ergänzungsband (1907—22). Vgl. hierzu ‚Nachträge' I am Schlusse dieses Werkes.)

ging zugleich die Ergänzung vieler Daten, besonders mit Hilfe der im Text erwähnten Sabbate (man vergleiche besonders Abh. IX und X). Die astronomische Methode beschränkt sich indes nicht auf die Herstellung einer äußeren Zeitordnung; sie bringt auch Licht in die historischen Zusammenhänge. Nur so werden z. B. das Verhältnis Esras zu Nehemia und manche Ereignisse im Leben des Weltapostels aufgeklärt. Ohne dieses Mittel wäre die paulinische Chronologie auch nicht in einem einzigen Jahre zuverlässig und manches andere Datum — so das Jahr des Mauerbaues Nehemias und der Monatstag der Vollendung des Zerubbabelschen Tempels — würde auch ferner irrig angesetzt. Endlich wäre eine so schöne Bestätigung wie die von I Makk. durch II Makk. bezüglich des Tages der Schlacht von Emmaus gar nicht erkannt worden. Der Exeget wird daher gut daran tun, die Mitwirkung der astronomischen Chronologie vertrauensvoll willkommen zu heißen. Dies dürfte ihm um so leichter fallen, da derartige Beweise zugleich von triftigen historisch-kritischen Gründen begleitet werden.

Gewiß kam dem Verfasser auch eine langjährige Beschäftigung mit der keilinschriftlichen Literatur und besonders der babylonischen Astronomie zustatten, wie aus einer Reihe von biblischen Einzeluntersuchungen klar hervorgeht; wenn man aber glauben sollte, die neuen Ergebnisse dieses Buches beruhten ausschließlich oder auch nur größtenteils auf astronomischen und assyriologischen Hilfsmitteln, so würde man sehr irren. Die angestrebte Lösung sehr vieler Fragen, besonders die, welche die sozialen und kultischen Bestimmungen des Pentateuchs und die Stellungnahme der Richter-, Königs- und Prophetenzeit zu denselben betreffen, ferner weitaus die meisten Untersuchungen der Beziehungen der Chronik zu den Königsbüchern und des II. Makkabäerbuches zum I. spielen sich naturgemäß lediglich auf innerbiblischem Gebiete ab.

So entspricht der Charakter des Buches ganz seiner ungewöhnlichen Entstehungsgeschichte. Es ist eine Sammlung von zehn Einzelforschungen verschiedener Art, die zwar naturgemäß manche Berührungspunkte bieten, aber schon deshalb kein lückenloses Ganzes darstellen, weil sie sich planmäßig auf schwierigere Probleme beschränken. Die Fülle der letzteren bewirkt allerdings, daß manche der Abhandlungen einer erschöpfenden Untersuchung sehr nahe kommen.

Natürlich mußte der anfänglich geplante Titel einem umfassenderen weichen. ‚Von Moses bis Paulus' bezeichnet die beiläufigen Grenzen der Forschungen durch zwei Zeitalter der israelitischen Geschichte: Moses verkündigte das ‚Gesetz', den strengen ‚Zuchtmeister auf Christus hin' (Gal. 3, 24) innerhalb der engen Grenzen eines auserlesenen semitischen Volkes; Paulus ward zum Herold der christlichen Freiheit und Liebe für die ganze Welt. Das Endgericht über Jerusalem fällt noch in das Zeitalter des Weltapostels, ja er selbst hat noch die ersten Akte des erschütternden Trauerspiels von 66 bis 70 erlebt. Der Titel des Buches ist somit gerechtfertigt und empfiehlt sich durch seine Kürze.

Der Inhalt des Buches ist das Ergebnis einer langdauernden Forschungs-

fahrt. Ihr erster Erfolg war die Entdeckung des wichtigsten Marksteins der seleukidisch-arsakidischen Geschichte, wodurch — wie bemerkt — der Bericht I Makk. 14, 1ff. bestätigt und wesentlich ergänzt wird. Dieser Fund trägt das Datum: 8. Dezember 1914. Und am gleichen Jahrestag, aber erst sieben Jahre später, gelang es, durch Aufhellung der rätselhaften Bevölkerungslisten I Chron. 9 und Neh. 11 zu einem befriedigenden Abschluß zu gelangen. Diese lange Zeit war aber zum guten Teil auch noch andern Unternehmungen auf babylonischem, biblischem und alexandrinischem Gebiete gewidmet. Über all den geistigen Fahrten nach überseeischen Kulturländern hat eine gütige Stella maris gewaltet und sie wird — wie ich hoffe — schon in naher Zukunft auch noch zwei andere wohlbefrachtete Barken in den sichern Hafen geleiten.

Aus vorstehenden Darlegungen mag man auch erkennen, zu welch großem Dank ich den Herren Gebr. Hüffer, den Inhabern der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, verpflichtet bin, die sich in dieser überaus schweren Zeit zur Übernahme des kostspieligen Werkes ohne alle finanziellen Bürgschaften bereit erklärt haben. Glücklicherweise ward diese Großmut durch eine zweifache Unterstützung belohnt. Zunächst hat die ‚Katakombenstiftung zu Valkenburg' auf freundliche Anregung ihres Begründers und Vorsitzenden Herrn Jan Diepen einen namhaften Risiko-Beitrag gewährt. Dazu kam aber auch noch eine entsprechende Unterstützung seitens der ‚Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft'. Diesen wohlwollenden Hilfeleistungen gebührt auch an dieser Stelle Anerkennung und Dank.

Valkenburg (L.) Holland, 1. Oktober 1922.

FORSCHUNGEN
ZUR GESCHICHTE ISRAELS

NACH BIBLISCHEN UND PROFANGESCHICHTLICHEN
INSBESONDERE NEUEN KEILINSCHRIFTLICHEN QUELLEN

I.

Die Einrichtung des altisraelitischen und die Technik des spätbiblischen Kalenders.

Vorbemerkungen.

Die vorzugsweise historisch-chronologischen Untersuchungen dieses Buches setzen eine völlige Vertrautheit mit dem Wesen und der Technik der israelitischen Zeitrechnung und ihrem Verhältnis zum babylonischen und zum julianischen Kalender voraus. Würde hierüber in allen Punkten Klarheit herrschen, so wären die unmittelbar folgenden Darlegungen überflüssig. Tatsächlich aber bietet die israelitische Zeitrechnung auch jetzt noch manche ungelöste Fragen. Einige derselben, weil besonderer Art, werden wir am besten im Zusammenhang mit der historischen Chronologie einzelner Quellen erörtern; so die Frage nach dem Jahresanfang in der Königszeit, den Epochen der Ären im I. und im II. Buche der Makkabäer, der Datierungsweise des Josephus Flavius. Andere Probleme dagegen fordern schon jetzt eine Lösung. Bevor wir jedoch diese in Angriff nehmen, scheint es zweckmäßig, die Grundlagen des altisraelitischen und insbesondere des altjüdischen Kalenders kurz zu erörtern und dabei zugleich die Einrichtung des assyro-babylonischen Kalenders zum Vergleiche heranzuziehen. Diese Übersicht ist der Gegenstand des I. Teiles. Der II. Teil umfaßt eine genauere Untersuchung folgender Sonderfragen: 1. Seit wann ist das Kalenderjahr der Israeliten ein gebundenes Mondjahr? 2. Wie und wann kamen die fremden (phönizischen und babylonischen) Monatsnamen in den israelitischen Kalender? 3. Welche Beziehungen bestehen zwischen Sabbatjahr und Jobeljahr und wie viele Jahre umfaßt die Jobelperiode? 4. Wie ward das jüdische Jahr in spätbiblischer Zeit reguliert? Der III. Teil ist für den Historiker von nicht geringerer Bedeutung, da er sich mit der Umsetzung altjüdischer Daten in julianische befaßt, indem er folgende Fragen beantwortet: 1. Wodurch ist die Sichtbarkeit des Mond-Neulichts (d. h. die Zeit des jüdischen Monatsanfangs) bedingt? 2. Sind wir imstande, die julianischen Daten jener Erscheinung aus einer zwei bis drei Jahrtausende zurückliegenden Zeit wenigstens in vielen Fällen mit völliger Sicherheit zu berechnen?

A. Die Grundzüge des altisraelitischen Kalenders.

Im Gegensatz zur ägyptischen und in Übereinstimmung mit den sonstigen bekannten Zeitrechnungen des vorderasiatischen Altertums richtet sich der altisraelitische Kalender stets nach Sonne und Mond zugleich (Beweis folgt S. 7 ff.).

Der israelitische Monat ist — wie der assyro-babylonische — die Zeit zwischen zwei Neulicht-Erscheinungen des Mondes. Mit anderen Worten: das erstmalige Wiedererscheinen der feinen Sichel am abendlichen Westhimmel ist das Zeichen für den Anfang des Monats. Deshalb beginnt auch der altjüdische Tag gleich dem babylonischen mit dem Abend[1]. Die Dauer des Monats beträgt bald 29, bald 30 Tage, doch ohne regelmäßigen Wechsel. So können beispielsweise zwei, ja drei Monate hintereinander 30 Tage zählen[2]. Der Durchschnittswert des Monats ist 29,530... Tage, d. i. die Dauer des synodischen Monats, die Zeit zwischen zwei Konjunktionen von Mond und Sonne (d. h. zwischen zwei astronomischen Neumonden)[3]. In dieser Form ist jedoch der Monat kein praktisch verwendbares Zeitmaß, da das Mondlicht kurz vor, in und kurz nach der Konjunktion unsichtbar ist und letztere sich nur in den seltenen Fällen verrät, wo der Mond die Sonne bedeckt (verfinstert). Dafür leistet das Neulicht Ersatz. Allerdings ist die Zeit zwischen Neumond und Neulicht großen Schwankungen unterworfen (worüber S. 33 ff.), aber die mittlere Dauer des Neulicht-Monats ist dem mittleren synodischen Monat gleich. Nur in einem Falle versagt die Mondsichel als Zeitsignal: wenn trübes Wetter ihre Wahrnehmung verhindert. Wie suchte man sich dann zu helfen? Etwa durch Berechnung oder Schätzung? Dazu waren — einige Ausnahmefälle abgerechnet - die babylonischen Astronomen der letzten fünf Jahrhunderte v. Chr. allerdings imstande; trotzdem bleibt es zweifelhaft, ob man selbst in Babylon

[1] Dies wird auch ausdrücklich durch Lev. 23,32 „von einem Abend bis zum andern sollt ihr den Sabbat begehen" und Ps. 54 (55). 18 „abends und morgens und mittags will ich klagen (?) und jammern", bezeugt. Weitere (indirekte) Belege folgen unten S. 11 ff.

[2] Wie aus vielen keilinschriftlichen Angaben astronomischer Tafeln ersichtlich ist (der jüdische Monatsanfang unterlag ja denselben Gesetzen wie der babylonische).

[3] Zur Zeit des Neumondes liegen die Mittelpunkte von Erde, Mond und Sonne in einer zur scheinbaren Jahresbahn der Sonne (der Ekliptik) senkrechten Ebene und zwar so, daß Mond und Sonne sich auf der gleichen Seite unseres Planeten befinden. Hierauf bewegen sich jene beiden Himmelskörper ostwärts, der Mond in Wirklichkeit, die Sonne nur scheinbar; diese legt in einem Tage durchschnittlich $0^0 59' 8''$, jener $13^0 10' 35''$ zurück. Nach 27,322 Tagen hat der Mond einen Rundlauf von 360^0 vollendet. Bis er aber die inzwischen um etwa 29^0 weiter gezogene Sonne einholt, d. h. abermals mit ihr in Konjunktion tritt, vergehen weitere 2,208 Tage. Von einer Konjunktion zur andern verstreichen also im Mittel 29,530 Tage. Dies zur Erläuterung des Vorgangs; die astronomisch-mathematische Bestimmung geschieht auf andere Weise. Der bereits um die Mitte des 2. Jahrh. in den babylonischen Mondtafeln des berühmten KIDINU implicite auftretende ganz vorzügliche Wert von 29,530594136 Tagen ($29^d\ 12^h\ 44^m\ 3^1/_3{}^s$) ist mit Hilfe zweier weit auseinander liegenden Mondfinsternisse bestimmt (siehe meine Babylon. Mondrechnung [1900] S. 7 [9]. 24). Er liegt auch dem reformierten jüdischen Kalender zugrunde.

die Vorausberechnungen (Ephemeriden)[1] auch dazu benutzte, unmöglich gewordene Neulicht-Beobachtungen zu ersetzen. Den Juden aber war dieses Mittel gewiß fremd. Es gab ein viel einfacheres: War der Himmel an dem Abend, wo möglicherweise bei hellem Wetter die Mondsichel wahrgenommen werden konnte, trübe, so begann man gleichwohl einen neuen Monat, wenn der bisherige schon 30 Tage zählte; hatte er aber erst 29 Tage, so verlegte man den Monatsanfang auf den Abend des folgenden Tages.

Zwölf Neulicht-Monate bilden ein Gemeinjahr, dessen Durchschnittsdauer = 354,367 Tage, also 10,875 Tage weniger als ein (tropisches) Sonnenjahr, das = 365,2422 Tage. Infolge dieser Differenz würde — lauter Jahre zu 12 Monaten vorausgesetzt — der Jahresanfang in etwa 33 Jahren alle astronomischen und meteorologischen Jahreszeiten durchlaufen. Um dies zu verhüten, hat man alle zwei bis drei Jahre am Schluß einen 13. Monat (später Ve-Adar, II. Adar genannt) beigefügt. Das so gebildete Schaltjahr umfaßt durchschnittlich 383,897 Tage. Man darf indes nicht glauben, daß die israelitischen Kalendermeister schon früh jene genaueren astronomischen Beträge gekannt haben. Ihnen genügte es, zu wissen, daß ein Monat im Mittel etwa $29^1/_2$, das Jahr $365^1/_4$ Tage zählt. Selbst die Babylonier haben erst verhältnismäßig spät die genaueren Werte ermittelt, wie sich u. a. auch in der Art ihrer Schaltung kundgibt. Von einem Schaltzyklus zeigen die Keilinschriften vor 529 8 v. Chr. keine Spur. Von da bis 504 v. Chr. hat man sich noch mit einem 8jährigen Zyklus begnügt, der dann dem 27jährigen Platz machte, bis endlich nicht viel später als 400 v. Chr. der vorzügliche 19jährige Schaltzyklus eingeführt ward[2]. Um so weniger dürfen wir den Gebrauch des letzteren im älteren Kalender der Juden erwarten. Indes wird sich zeigen, daß man spätestens seit dem 2. Jahrhundert v. Chr. das Beispiel der babylonischen Astronomen in Judäa nachgeahmt hat. Doch war die jüdische Schaltordnung eine andere als die der Babylonier und nicht so unabänderlich wie letztere (Näheres S. 22 ff.).

[1] Die älteste der bis jetzt aufgefundenen keilinschriftlichen Planeten-Ephemeriden-Tafeln gilt fürs Jahr 40 Artaxerxes I (425 4 v. Chr.), wie in Sternkunde und Sterndienst in Babel, Ergänzungen zum I. und II. Buch (1914), S. 233—242 festgestellt wurde; die jüngste gehört dem 8. Jahr v. Chr. an; sie wird in Sternkunde etc. II, Schlußheft, veröffentlicht werden.

[2] Der Nachweis, daß die Babylonier diesen 19jährigen Schaltzyklus kannten und gebrauchten, ist von mir bereits in Sternkunde etc. I 209—212 erbracht worden. Bezüglich des 8jährigen und 27jährigen Zyklus siehe meine Sternkunde etc., Ergänzungen zum I. und II. Buch, 131. Eine abschließende Untersuchung über die drei babylonischen Zyklen findet man in Sternk. etc., II, S. 422 ff. Nur um Täuschung zu verhüten, sei bemerkt, daß alle den Kalender der Babylonier und insbesondere ihren angeblichen 19jährigen Zyklus betreffenden Darlegungen Ed. Mahlers leider verfehlt sind. Es sind Konstruktionen, die der positiven Grundlage entbehren und mit den Keilinschrifttexten in vielfachem Widerspruch stehen. Darauf ist schon von anderer Seite so deutlich hingewiesen worden, daß jede weitere Erörterung überflüssig ist. Die insgesamt etwa 100 Seiten umfassenden sieben hierher gehörigen Abhandlungen Mahlers in Zeitschr. f. Assyriologie sind u. a. bei Schürer, Gesch. d. Jüd. Volkes[4] (1901) I, S. 748 Anm. 4 angegeben. Es hat natürlich keinen Zweck, sie hier nochmals namhaft zu machen.

Bezüglich des israelitischen Jahresanfangs herrschen immer noch manche Unklarheiten und unzutreffende Ansichten. Aufklärung hierüber wird vor allem Abhandlung III bringen, wo u. a. bewiesen wird, daß das bürgerliche Jahr, nach dem die Könige ihre Regierung zählten, in Juda und Israel mit dem Frühling und zwar mit dem Monat der Gerstenernte (seit etwa der Mitte des 5. Jahrh. v. Chr. Nisan = März/April) begann. Auch später noch, so in den Büchern Esra und Nehemia und im I. Buche der Makkabäer galt der gleiche Jahresanfang (siehe Abh. IV. und VII). Nur im II. Buch der Makkabäer nahm das bürgerliche Jahr entsprechend der syrischen Gepflogenheit im Herbst, nämlich am 1. Tišri (Sept./Oktober) seinen Anfang (siehe Abh. VII).

Das Bauernjahr reichte naturgemäß gleichfalls von Herbst zu Herbst, da es die Zeit der gesamten landwirtschaftlichen Tätigkeit von der Bestellung der Äcker bis zur Ernte der Trauben und Baumfrüchte umschloß. Dieses Jahr hatte naturgemäß keine scharfen Grenzen. Es begann etwa im Oktober; denn die Weinlese fand wohl im Altertum wie auch noch heute von Mitte September bis Mitte Oktober statt und die Neubestellung der Getreidefelder begann im November. Daß man wirklich auch ein solches Jahr kannte, ergibt sich schon aus Exod. 23, 16, wonach das Fest der Lese (= Laubhüttenfest) „beim Ausgang des Jahres" (בְּצֵאת הַשָּׁנָה) gefeiert ward; denn die Zeit dieses Festes fiel auf 15.—22. Tišri, d. i. im Mittel etwa auf 2.—9. Oktober (gregor.). Der Gebrauch eines solchen Bauernjahres wird aber auch indirekt durch das Sabbatjahr und das Jobeljahr bezeugt (siehe S. 5f.).

Wenn nun aber auch das offizielle Jahr gleich dem babylonischen im März oder April begann, so decken sich doch die israelitischen und babylonischen Anfänge der gleichen Jahre keineswegs immer, sondern weichen nicht selten um einen vollen Monat voneinander ab. Dies kommt nicht nur von der Verschiedenheit der Schaltweise, sondern auch von der Verschiedenheit des mittlern Jahresanfangs. So fällt das mittlere babylonische Neujahr in der 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts 9 Tage, um 400 v. Chr. sogar 14 Tage später als das Äquinoktium [1], der jüdische dagegen nur 3—4 Tage.

Durch die Art der Schaltung und die Bestimmung des Jahresanfangs ist natürlich jeder Kalender, dem ein Lunisolarjahr zugrunde liegt, im wesentlichen gekennzeichnet. Gerade der jüdische Kalender hat aber noch etwas Besonderes in den bekannten Zeiteinheiten höherer Ordnung: dem Tagsiebend und dem Jahrsiebend, der Tagwoche und der Jahrwoche, die mit dem Sabbattag bzw. Sabbatjahr abschließen. Die gemeinsame Bedeutung dieser beiden Zeitmaße liegt darin, daß sie kontinuierlich durch alle Zeiten fortlaufen, ohne irgendwie von natürlichen Einflüssen, etwa vom Mond- und Sonnenlauf abzuhängen oder Änderungen seitens der gesetzgebenden Gewalt unterworfen zu sein. Von ganz besonderem Werte ist die Erwähnung von Sabbattagen in historischen Texten. Solche Angaben

[1] Siehe meine Sternkunde etc. II. Buch, Schlußteil.

setzen uns nicht nur in den Stand, jüdische Daten zu verifizieren, sondern auch erstmalig zu ermitteln; außerdem gestattet die jüdische Wochentagordnung von mehreren in Betracht kommenden Jahren das richtige aus mehreren gegebenen Tagdaten mit Sicherheit herauszufinden, falls dieselben sich auf Ereignisse beziehen, die mit Rücksicht auf die Sabbatheiligung in ihrer Gesamtheit nur einem einzigen von jenen Jahren entsprechen. Die folgenden Abhandlungen bieten mehrere Beispiele hierfür.

Das Sabbatjahr wird Levit. 25, 1 ff. dadurch gekennzeichnet, daß in ihm jede Art von Feldarbeit unterbleiben müsse. Es ist ein Jahr vollkommener Brache, ohne Aussaat und ohne Ernte und läuft demgemäß von Herbst zu Herbst. Dem Sabbattag ähnelt — wie schon bemerkt — das Sabbatjahr auch dadurch, daß es sich regelmäßig d. h. periodisch wiederholt. So liegen zwischen den uns bekannten Sabbatjahren [1] 164/3 [2], 136/5, 38/7 v. Chr. und 68/9 n. Chr. je ein ganzes Vielfaches von 7 Jahren. Während aber der Sabbattag in keiner Weise die Einrichtung des jüdischen Kalendermonats oder Kalenderjahres beeinflußt, ist an das Sabbatjahr die Bedingung geknüpft, daß es nur 12 Monate zählen darf, die Einschaltung eines 13. Monats also unterbleiben muß. Eine Verlängerung des Brachjahres erschien offenbar mißlich, weil dadurch der Beginn der Vorbereitungen für die nächstjährige Bestellung des Feldes hinausgeschoben worden wäre. Demnach bewirkte das Einfallen eines Sabbatjahres eine Abänderung der sonstigen Schaltordnung und damit zugleich des Jahresanfangs, falls das betreffende Jahr nicht ohnehin schon ein Gemeinjahr war. Im jüdischen Recht hatte das Sabbatjahr eine besondere Bedeutung dadurch, daß in ihm die israelitischen Sklaven nach 6jähriger Dienstzeit frei entlassen wurden und Schuldforderungen von Handgeldern nicht erhoben werden durften. Näheres hierüber und über den Zusammenhang dieser Bestimmungen mit der Brache und der religiösen Sabbat-Idee siehe Abh. II, A.

Wie das Sabbatjahr das letzte Jahr einer Jahrwoche, so ist das Jobeljahr das letzte von 7 Jahrwochen, also das **49.** Jahr. Nach hebräischer Zählweise, welche den terminus a quo und den terminus ad quem einschließt, werden also von einem Jobeljahr zum andern 50 Jahre gezählt; deshalb wird das Jobeljahr Lev. 25, 8 ff. auch das „Jahr der 50 Jahre" genannt. Da das Jobeljahr stets zugleich Sabbatjahr ist, so ist es auch immer ein Brachjahr, wie Lev. 25, 11 ff. bezeugt. Eine besondere Bedeutung des Jobeljahres besteht jedoch darin, daß in ihm 1. die Leibeigenen israelitischen Blutes die Freiheit [3] wiedererlangten und 2. der durch Ver-

[1] Vgl. zuletzt SCHÜRER, Gesch. des jüd. Volkes [4] (1901) 35. 214.

[2] GINZEL, Handb. d. Chron. II, 53 bietet versehentlich 150 Sel. = 162 v. Chr. statt 149 Sel. (d. I. Makk.) = 164/3 v. Chr. Die Wirkung dieses Brachjahres, der Nahrungsmangel, stellte sich natürlich im Sommer 163 v. Chr. = 150 Sel. I. Makk. ein (siehe die Ereignisse I Makk. 6, 18 ff. unten Abhandlung VII).

[3] Der Verlust der Freiheit war in vielen Fällen mit der infolge bedeutender Verschuldung erfolgten Zwangsveräußerung des Erbbesitzes gegeben; dies trat naturgemäß dann ein, wenn die Schuld den Kaufpreis erheblich überwog, der um so niedriger ausfiel, je näher das Jobeljahr war (vgl. Lev. 27, 18. 23). Der so Verschuldete sollte indes nicht Sklave, sondern nur Höriger sein, der für Lohn arbeitete (vgl. Lev. 25, 39 f.).

schuldung verlustig gewordene erbliche Grundbesitz dem ursprünglichen Eigentümer (oder seinen Erben) wieder zufiel (vgl. Lev. 25, 13—55 und die Zusatzbestimmungen bezüglich der Erbtöchter Num. 36, 4, 8 f.). Die Frage nach der Dauer der Jobelperiode und dem inneren Zusammenhang zwischen Sabbatjahr und Jobeljahr erheischt eine besondere Untersuchung (siehe S. 17 ff.). Chronologisch könnten einzelne klar bezeugte Jobeljahre von großem Wert sein. Leider besitzen wir aber über die tatsächliche Inkrafttretung der so bedeutsamen Institution nur spärliche Andeutungen (Jerem. 32, 7 f.; Ezech. 46, 16 ff.), die nicht einmal gestatten, ein einziges bestimmtes Jahr als Jobeljahr nachzuweisen. Ganz verfehlt jedoch wäre es, daraus schließen zu wollen, dasselbe sei nur vereinzelt oder überhaupt nicht eingehalten worden. Das argumentum ex silentio versagt nirgends leichter als da, wo es sich um die Befolgung einer Rechtsinstitution handelt. Auch brachte das Jobeljahr nicht notwendig eine allgemeine Umwälzung hervor, die der Geschichtschreiber nicht unerwähnt lassen konnte. Im Gegenteil war gerade die Rücksicht auf die zu erwartende restitutio in integrum der wirksamste Damm gegen eine umfangreiche Ausbeutung von Volksgenossen, deren Verarmung und Leibeigenschaft. Daß man zu Zeiten des religiösen Verfalls auch des Jobeljahres vergessen haben mag, begreift sich natürlich ohne weiteres.

Die hervorragende Rolle der ‚Sieben' im Kalender der Juden beschränkt sich indes keineswegs auf Tagwoche, Jahrwoche und Jobelperiode; sie ist auch für die ganze ältere Festordnung bestimmend. Schon die 7 Tage der Ungesäuerten Brote vom 15. bis 21. des 1. Monats [1], Pfingsten, das Wochenfest, am Tage nach der am 16. des 1. Monats beginnenden und 7 Wochen dauernden Getreideernte [2], das 7tägige Laubhüttenfest vom 15. bis 21. des 7. Monats mit einem Zusatztag, dem 22., wo man sich im Tempel versammelte [3], also die drei großen Wallfahrtsfeste in Jerusalem bezeugen dies. Dazu kommt aber noch die besondere Heiligung des 7. Monats, des späteren Tišri. Er ist in hervorragender Weise ein Fest- und Sabbatmonat [4]. Schon sein 1. Tag, den eigens Posaunenschall verkündet [5], ist ein feierlicher Ruhetag mit Versammlung im Heiligtum [6]. Daran schließt sich am 10. Tag der hochheilige Versöhnungstag [7], der große Sabbat (שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן) [8], so genannt, weil er ein Tag unbedingter Ruhe war, an dem das Volk seine Sünden betrauerte und durch strenges Fasten büßte, der Hohepriester aber sich selbst, sein Haus und das Volk durch die eigens vorgeschriebenen Reinigungs-, Opfer- und Besprengungsriten entsühnte. Fünf Tage später folgte das Laubhüttenfest, von dem der 1. und der auf das 7tägige Fest folgende 8. Tag gleichfalls ‚Sabbate', d. h. Ruhetage waren [9].

[1] Exod. 12, 6—19. Lev. 23, 5—8 (Deut. 16, 1—8; Num. 28, 16—25).

[2] Lev. 23, 15—22; Deut. 16, 9—12; Num. 28, 26—31.

[3] Lev. 23, 34 ff.; Deut. 16, 13; Num. 29, 12-35.

[4] Lev. 23, 24 ff.

[5] Num. 29, 1—6.

[6] Lev. 23, 24 f.

[7] Lev. 16, 1—34; vgl. 23, 26—32; Num. 29, 7—11.

[8] Lev. 16, 31; 23, 32.

[9] Lev. 23, 39; Num. 29, 35 ff.

Alle die genannten Feste dürfen mit Fug und Recht als mosaisch gelten. Man hat zwar geglaubt, den Nachweis erbracht zu haben, daß die großen Wallfahrtsfeste sich aus ursprünglichen Naturfesten entwickelt hätten, und daß der Versöhnungstag am 10. des 7. Monats Ezechiel (Ez. 45, 18—25), ja sogar noch Esra und Nehemia (Neh. 8, 13 ff.) unbekannt gewesen; das ist jedoch — wie Abh. II gezeigt wird — ein Irrtum. Ebenso wird die verbreitete Ansicht, die Auszeichnung des 1. Tages des 7. Monats gelte ohne Zweifel dem bürgerlichen Neujahrstag, der nach dem Exil vom 10. des 7. Monats auf jenen Tag verlegt worden sei, während mit der Annahme des babylonischen Kalenders der Nisan die Rolle des 1. Monats des Kirchenjahres empfangen habe[1]) sich als ganz unhaltbar herausstellen.

B. Kalendarische Sonderfragen.

1. Seit wann liegt dem israelitischen Kalender ein gebundenes Mondjahr (Lunisolarjahr) zugrunde?

Das gebundene Mondjahr (S. 3) ist die natürlichste Jahresform, weil in ihr beide Zeiger der großen Weltuhr: Sonne und Mond zur Geltung kommen. Sie war bereits in Altbabylonien, insbesondere in Ur, der Heimat Abrahams, in Gebrauch, wie zahlreiche keilinschriftliche Dokumente beweisen. Dasselbe gilt für die Orte seines späteren Aufenthaltes: Harran und Kanaan. In letzterem läßt sich für die Zeit 2000 v. Chr. ein Lunisolarkalender allerdings nicht direkt nachweisen; sein Gebrauch kann jedoch unbedenklich angenommen werden. Dafür sprechen folgende Gründe:

1. Für ackerbautreibende oder nomadisierende Stämme zumal unter einem acht Monate hindurch klaren Himmel waren gerade die Mondphasen die geeignetsten Zeitbestimmer. In einem Einheitsstaat mit einem Heer von Beamten — wie sich uns das Reich der Pharaonen darstellt — war dies anders.

2. Durch Ausgrabungen sind — wie in Phönizien selbst — so auch im Kolonialgebiet der Phönizier (Cypern, Malta, Karthago) Inschriften zutage gefördert worden, in denen Monatsnamen auftreten, von welchen einige auch in der Bibel (I Kön. 6, 1. 37 f.; 8, 2) genannt werden. Wie nun aus cyprischen Daten[2] ersichtlich ist, war der 1. Tag jener Monate der Mond- und Neulicht-Tag. Daß aber das phönizisch-kanaanitische Jahr kein reines Mondjahr war, zeigen die bestimmte Sonnenjahreszeiten bezeichnenden Monatsnamen[3].

3. Im ganzen babylonischen Gebiet war im 3. und 2. Jahrtausend v. Chr. das Lunisolarjahr im Gebrauch. Nun aber reichte der Einfluß der babylo-

[1] So z. B. KAUTZSCH, Die Hl. Schrift[3] (1909), 177[g] und bereits WELLHAUSEN, Proleg. zur Gesch. Israels[6] (1905), 104 ff.

[2] Vg. W. VON LANDAU, Beitr. z. Altertumskunde d. Orients II, Phöniz. Inschriften (1899), Kition Nr. 91.

[3] So *Ziw*, der 2. Monat (April Mai), = ‚Glanz, Blüte' (sicher nicht — wie in Gesenius, Hdwb. 16 (1915) vermutet wird — auf babyl. Monat Simanu zurückgehende); *Etanim*, der 7. Monat (Sept. Okt.), = Monat der andauernden (immer fließenden) Bäche; *Bul*, der 8. Monat (Okt. Nov.), = Monat der Regenwolken (schwerlich: der Baumfrüchte.)

nischen Macht und Kultur bereits um 2800 v. Chr (Sargon I) bis zum Mittelmeer, ward unter der 1. Dynastie von Babel (2225—1926) noch mehr befestigt und äußert sich selbst unter der späteren Kassitenherrschaft, d. h. zur Zeit des Niedergangs der babylonischen Macht, in überraschender Weise durch den allgemeinen Gebrauch der babylonischen Schrift und Sprache im diplomatischen Verkehr, sogar in Briefen kanaanitischer Fürsten an ägyptische Könige, ihre Oberherrn (Amenophis III und Amenophis IV — Ende des 15. und erste Hälfte des 14. Jahrh.).

So lange die Israeliten in Ägypten waren, haben sie natürlich sich nach dem Kalender ihrer Herren gerichtet. Erst kurz vor dem Auszuge ward (Exod. 12, 2 ff.) Moses und Aaron die Weisung: „Der gegenwärtige Monat soll für euch der Anfangsmonat sein; als erster unter den Monaten des Jahres soll er euch gelten". Es war nach Exod. 13, 4 der Monat *Abib*, der Monat der Ähren(reife). Damit war an Stelle des ägyptischen Wandeljahres eine Jahresform getreten, welche den Vegetationserscheinungen und damit zugleich dem Sonnenjahr irgendwie entsprach. Der lunisolare Charakter des altisraelitischen Jahres ist damit natürlich noch nicht ausgesprochen; er ergibt sich aber aus der großen Bedeutung des Mond-Neulichts und der Monatsmitte im Festkalender.

Am Tage des Neulichts (gewöhnlich ‚Neumond' genannt) sollten nach dem Gesetz (Num. 10, 8. 10) wie an den Freudentagen und Festen die Söhne Aarons, die Priester, in die zwei silbernen Trompeten stoßen; an diesem Tage fand am Königshofe Sauls (gegen Ende des 11. Jahrh.) ein Festmahl statt (I Sam. 20, 5. 18 ff.), und zur Zeit Ahabs (II Kön. 4, 23) und Jerobeams II. (Amos 8, 5) wird der Neulichttag mit dem Sabbat auf eine Linie gestellt.

Auf jüdische Mond-Monate weist auch der Umstand, daß Exod. 12, 6. 18, Levit. 23, 5. 33 die größten Feste (Pascha, Laubhütten) — wie auch der Auszug aus Ägypten — auf den **14.** bzw. **15.** Monatstag angesetzt sind. Das ist nur recht verständlich, wenn der altjüdische Monat ein Mond-Monat war, denn dann fiel der 14. oder 15. stets auf den Vollmond. Und gerade diese Zeit der hellen Nächte war sowohl für den Auszug aus Ägypten als auch die genannten Wallfahrtsfeste sehr geeignet.

Man hat nun allerdings behauptet, die Bedeutung des Neumondes im israelitischen Festkalender führe sich auf ursprünglichen Mondkult zurück. Das ist durchaus unbegründet.

Man muß sich vor allem hüten, die nicht seltenen Entartungen des religiösen Kultes im Laufe der Geschichte Israels mit dem zu verquicken, was die großen, erleuchteten Führer, vor allem Moses und die anerkannten Propheten, vorgeschrieben oder gelehrt haben. Obendrein weisen die ältesten Nachahmungen des heidnischen Götzendienstes schwerlich auf Mondkult hin. Das goldene Kalb Aarons am Sinai und andere Darstellungen, wie das Bild Jahves im Privatkult des Ephraimiten Michas (Richter 17 u. 18), das später nach Dan gebracht ward und wahrscheinlich der Vorläufer der goldenen Jahve-Stiere Jerobeams I. am gleichen Orte und in Bethel geworden ist, haben schwerlich mit einer Auffassung Jahves als Mondgott

etwas zu tun. Zwar wird der ägyptische Mondgott Thoth poetisch als der „Stier unter den Sternen“ [1] und der babylonische Mondgott Sin in dem sumerisch-babylonischen Mondhymnus IV R 9 „kräftiger junger Stier mit starken Hörnern“ bezeichnet; aber weder Thoth noch Sin hat man unter der Gestalt eines Stieres verehrt. Da liegt es doch sehr viel näher, in dem Jahve-Stier von Sinai und dem von Dan und Bethel ein Abbild des schwarzen Apis, in dem der Gott Ptah zu Memphis wohnte, oder des weißen Mnevis, der dem Sonnengott Horus von Heliopolis angehörte, zu erblicken. Wahrscheinlich ahmte Jerobeam I., der in Ägypten vor den Nachstellungen Salomos eine Zuflucht gefunden hatte, beide zugleich nach, da er sowohl im Norden als im Süden seines Reiches ein Stierbild errichtete.

Man kann sich außerdem leicht davon überzeugen, daß die Neulichtfeier in Israel gar nicht als Naturvergötterung gelten kann. Denn es ist im A. T. nicht einmal von einem gelegentlichen Mißbrauch dieser Art oder der Gefahr einer solchen die Rede. Hätte aber ein Mißbrauch vorgelegen, so würde er ebenso verpönt worden sein wie manches andere, was an sich indifferent oder sogar schätzenswert war, aber zu abgöttischem Treiben Veranlassung ward. Zum Beweise sei nur an die oftmalige Verwerfung des Höhendienstes und an das Schicksal der ‚Ehernen Schlange‘ erinnert. Der Höhendienst war an sich nicht verwerflich; aber er bildete eine dauernde Gefahr für die Einheit und die monotheistische Reinheit des Kultes. Die Eherne Schlange hatte zwar Moses angefertigt und verdiente gewiß in Ehren gehalten zu werden; aber die abgöttische Verehrung, die man ihr zollte, veranlaßte Ḥizḳijah-Ezechias, sie zu zertrümmern (I Kön. 18, 4).

Das erstmalige Erscheinen der Mondsichel war daher für die Israeliten lediglich ein Zeitsignal, das den Beginn eines Monats verkündete und damit zugleich eine Aufforderung an Priester und Volk, durch Opfer und Gebet den Segen Gottes auf den neuen Monat herabzuflehen.

Wir dürfen daher die uralte Neulichtfeier und die Wahl des 14. bzw. 15. Tages für die beiden großen Wallfahrtsfeste im Frühjahr und Herbst als vollgültigen Beweis für das hohe Alter der israelitischen Mondmonate ansehen. Da ferner — wie gezeigt — die einzelnen Monate schon durch mosaisches Gesetz an bestimmte Jahreszeiten gebunden sind, so ist das israelitische Lunisolarjahr in ältester Zeit außer Frage.

Die Gründe, welche man zum Nachweis eines Sonnenjahres im altisraelitischen Kalender vorgebracht hat, sind von der Art, daß sie keine weitläufigere Widerlegung fordern [2]. Es sind kurz diese:

1. Einwand. In den phönizischen Inschriften [3] heißt der ‚Monat‘ stets ירח, das Mond-Neulicht חדש, während im A. T. der ‚Monat‘ nur etwa zwölfmal durch ירח und sonst immer durch חדש bezeichnet wird. Da letzteres eigentlich = Neuheit und speziell des Mondes (Neulicht), so weist die Einführung des Namens auf den Übergang von ‚Sonnenmonaten‘ zu ‚Mondmonaten‘.

[1] Vgl. ERMAN, Ägypt. Religion (1905) 11.

[2] Siehe auch KÖNIG, Kalenderfrag., Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges. 1906, 617—620.

[3] LIDZBARSKI, Handb. d. nordsemit. Epigraphik (1898) 271.

Dagegen sprechen folgende Tatsachen: a) gerade die Phönizier selbst hatten Mondmonate; b) *jerah* kommt auch in jüngeren Stellen (II Kön. 15, 13; Sach. 11, 8) und *ḥodeš* auch in älteren (z. B. Exod. 23, 15) vor; c) *jerah* leitet sich ab vom Monde als Wanderer und entspricht dem babylonischen *warḫum (arḫu)* — schon zu Anfang des 3. Jahrtausends ein Mondmonat.

2. Einwand. Nach I Kön. 4, 1 hatte Salomo 12 Landvögte, von denen jeder einen Monat lang den königlichen Hof zu versorgen hatte. Ferner beträgt die Trauerzeit nach Num. 20, 29 und Deut. 34, 8 30 Tage, nach Deut. 21, 13 einen יֶרַח יָמִים „Monat von Tagen". Somit ist das Jahr gleich 12 Monaten zu 30 Tagen.

Die Unzulässigkeit dieser Folgerung ergibt sich dem Kenner der ganz verwandten babylonischen Rechenweise von selbst. Obwohl man nämlich in ganz Mesopotamien sich nach einem Lunisolarjahr richtete, rechnete man doch in den kaufmännischen und landwirtschaftlichen Kontrakten, in der religiösen Literatur (besonders in der Hemerologie), ja selbst in der Sternkunde (z. B. den Vorausberechnungen von genäherten Planetenpositionen) mit Monaten von 30 Tagen[1], und dies im ganzen Verlauf einer nahezu dreitausendjährigen Geschichte. Daß auch das A. T. mit dieser Rechenweise vertraut war, zeigt besonders der Sintflutbericht Genes. 7 u. 8, wo vom 17. Tag des 2. bis zum 17. Tag des 7. Monats ‚150 Tage' gezählt werden, obschon allem Anschein nach ein lunisolares Kalenderjahr vorausgesetzt wird; denn am II. 17 begann der Regen und ein Jahr später am II. 27, also nach Ablauf eines Gemeinjahres von 354 (355) + 11 (10)[2] Tagen oder einem reinen Sonnenjahr von rund 365 Tagen[3] war die Erde wieder trocken. — Diese Rechenmethode empfahl sich durch ihre Einfachheit, ein Grund, der ihr auch im modernen Bankbetrieb schon längst Eingang verschafft hat. Was aber insbesondere die salomonischen Landvögte betrifft, so kann man nicht erwarten, daß ihnen für den 13. Monat der Schaltjahre ein außerordentlicher Kollege beigegeben ward. Denn entweder hätte man ihm einen Landstrich vom gleichen Ertrag wie den übrigen übergeben oder — entsprechend seiner viel selteneren Verpflichtungen — einen weit geringeren. Beides aber wäre unzweckmäßig gewesen. Im ersten Fall entsprachen seine Leistungen nicht seinen Einkünften (gegen das Prinzip einer homogenen Staatsverwaltung); im zweiten reichten seine Jahreseinkünfte an Naturalien nicht aus. Die Obsorge für den Hof im 13. Monat kam vielmehr passend jenem der 12 Vögte zu, der im 1. Monat amtiert hatte; dadurch wurde zugleich ihre Reihenfolge gewahrt. Auch war gerade die

[1] Das babylonische Rechnungsjahr wurde dementsprechend — wie die Inschriften bezeugen — in einem Gemeinjahr zu 360, in einem Schaltjahr zu 390 Tagen angenommen. Dieselbe Zählweise findet sich in dem babyl. Ausdruck ina arah ûmâte (= in 30 Tagen), der sich mit dem hebr. יֶרַח יָמִים völlig deckt.

[2] 12 Monate können sowohl 354 als 355 Tage betragen; 354 aber ist hier wahrscheinlicher, weil man als mittleren Betrag des Monats schwerlich einen andern annahm als $29\frac{1}{2}$ Tage, dessen Zwölffaches = 354 ist. In diesem Falle beträgt das Intervall von II. 17 des einen bis II. 27 des andern Jahres nur nach babylonisch-hebräischer Zählweise (beide termini eingeschlossen) 365 Tage.

[3] Die Dauer des Sonnenjahres von $365\frac{1}{4}$ Tagen konnte einem Volke, das jahrhundertelang in Ägypten gelebt, nicht unbekannt geblieben sein.

12-Zahl nicht nur im Kult beliebt, sondern auch von alters her die Zahl berühmter Familienstämme Israels, Ismaels (Gen. 17, 20; 25, 13ff.), Nahors (Gen. 22, 20—24); dem entsprach die salomonische Einteilung des Landes in 12 Vogteien.

Eine ernstere Schwierigkeit gegen die Annahme eines Lunisolarjahres im Kalender Alt-Israels könnte nur der Nachweis bereiten, daß man damals den Volltag mit dem Morgen begann; denn dies wiese darauf hin, daß das Mondneulicht nicht den Anfang des Monats bezeichnete.

Auf die bekannten biblischen Zeugnisse für den abendlichen Tagesanfang (Lev. 23, 32 u. Ps. 54 [55], 18) ward schon früher hingewiesen; weitere folgen unten S. 12. Nun glaubte allerdings König, Kalenderfragen, Zeitschrift d. Deutschen Morgenl. Ges. 1906, 606ff. nachgewiesen zu haben, daß eine große Anzahl von Stellen (l. c. 606) gerade für die ältere Zeit Israels ein Vorwalten des Tagesbeginns am Morgen bezeuge.

König hat jedoch unseres Erachtens manchen biblischen Redewendungen eine zu große Beweiskraft zugeschrieben, wie er auch umgekehrt die Bedeutung anderer Stellen, aus welchen der abendliche Tagesanfang erhellt, unterschätzt hat.

Gewiß hat König darin vollkommen recht, wenn er annimmt, daß in Genes. 1 f. der Tag vom Morgen an gerechnet werde. Das ist dort eigentlich selbstverständlich; denn mit der Schöpfung des Lichtes ist der terminus a quo des Tages gegeben. Die Finsternis, erst von da ab als ‚Nacht' geltend, konnte keinen Anfang einer chronologischen Einheit abgeben. Nur wenn die Schöpfung der Gestirne und des Mondes den ersten Tag einleiten würde (vgl. die V. Tafel des babylonischen Schöpfungs-Epos) hätte der Tag mit dem Abend beginnen können und müssen. Der Tagesanfang in Genes. 1 ist gewiß auch der ursprünglichste. Eine Verlegung auf den Abend stellte sich erst dann als notwendig heraus, als man anfing, das Mondneulicht zum Anfang eines neuen Zeitabschnittes zu machen.

Dagegen gestatten sämtliche der Geschichte Israels entnommenen Stellen, die König zum Beweise seiner These anführt, keinen Schluß auf einen abendlichen Tagesanfang. Der Umstand, daß dort der ‚Tag' vor der ‚Nacht' genannt wird, beweist allein noch gar nichts; es muß auch gezeigt werden, daß beide einen Volltag ausmachen. Die häufige Vorstellung von ‚Tag' in den Redensarten ‚bei Tag und bei Nacht', ‚x Tage und x Nächte' rührt lediglich daher, daß ersterer der wichtigere Teil des Volltags, die Zeit der menschlichen Tätigkeit ist [1]. Deshalb sagten auch die Babylonier, trotzdem sie den Tag mit dem Abend begannen: urra ù mūša (urru ù mūšu) ‚bei Tag und bei Nacht' (wie auch umgekehrt); ebenso 6 urrē u mušāti ‚6 Tage und Nächte'. Mehrere der von König angeführten Stellen fordern sogar

[1] In solchen Fällen dagegen, wo es sich in erster Linie um eine des Nachts notwendige oder übliche Tätigkeit handelt, wird jene dem Tag vorangestellt. So I Kön. 8, 29, wo Salomo um den göttlichen Schutz bittet: „daß deine Augen bei Nacht und bei Tage offen stehen über diesem Tempel"; ebenso Jes. 27, 3. Diebe und Räuber stellen sich eben vorzugsweise bei nächtlichem Dunkel ein. Aus derartigen Stellen auf einen abendlichen Tagesanfang zu schließen, wäre natürlich ebenso verkehrt.

die Reihenfolge Tag—Nacht, weil eben dort eine Handlung oder ein Zustand bei Tag beginnt und in der folgenden Nacht fortdauert. Dabei kommt der Anfang des Volltags gar nicht in Frage.

So Exod. 10, 13: „Da ließ Jahve einen Ostwind gegen das Land hin wehen jenen ganzen Tag und die ganze Nacht; als es Morgen wurde, hatte der Ostwind die Heuschrecken weggetragen." Num. 11, 32: „Da machte sich das Volk jenen ganzen Tag und die ganze Nacht und den ganzen folgenden Tag daran und sammelte die Wachteln." I Sam. 19, 24: „Da lag er (Saul unter den Propheten) nackt da jenen ganzen Tag (seiner Ankunft in Rama!) und die ganze Nacht." Bei andern Stellen lehrt erst der Zusammenhang das gleiche. So I Sam. 28, 20: Saul (der entsetzt in der Wohnung der Totenbeschwörerin zu Boden gesunken dalag) „war schon kraftlos, weil er den ganzen Tag und die ganze Nacht nichts gegessen". Er war eben am Tage zur Zauberin aufgebrochen und während der Nacht dort eingetreten (28, 8). I Sam. 30 finden die Leute Davids, der den räuberischen Amalekitern nachsetzt, auf freiem Felde einen jungen Sklaven bewußtlos liegen, der ‚3 Tage und 3 Nächte' nichts gegessen und getrunken hatte. Seine Auffindung geschah offenbar bei Tag und wahrscheinlich in der Frühe; denn bereits am Nachmittag schlug David die Räuber in ihrem eigenen Lager (30, 17). Die Angabe ‚3 Tage und 3 Nächte' ist also durchaus zutreffend; ‚3 Nächte und 3 Tage' wäre irrig. — Endlich sprechen auch die Stellen I Chron. 16, 40; II Chron. 2, 3; 31, 3; Esr. 3, 3, wo das Morgenopfer dem Abendopfer vorangestellt ist, nicht zugunsten des Tagesanfangs am Morgen; denn das Abendopfer ward nicht etwa nach Sonnenuntergang sondern in der 2. Hälfte des Nachmittags (nach $3^{1/2}$) dargebracht. Die Begründung Königs: „Der Morgen ist als Vertreter des Tages vor dem Abend genannt" dürfte kaum zutreffen. Die beiden Opfer sind nicht nur der Ausdruck der Anbetung, sondern (wenigstens nach Midras, Talmud und Targum) auch Sühne und zwar das Morgenopfer für die Sünden der Nacht, das Abendopfer für die des Tages.

Umgekehrt hat König (l. c. p. 609) mehrere Stellen, die entschieden auf den abendlichen Beginn des Volltages hinweisen, als nicht entscheidend abgelehnt.

Es sind folgende: Lev. **11**, 24 f. 27 f. 31 f. 39 f.; **14**, 46; **15**, 5—8. 10 f. 16—18. 21—23. 27; **17**, 15; **22**, 6, lauter Stellen, die sich auf solche levitische Unreinheiten beziehen, die gesetzlich „bis zum Abend" dauern. Nach König „handelt es sich hier überall um eine Unreinlichkeit, die jemand sich im Laufe des betreffenden Tages zugezogen hat. Sie soll also beim Eintritt der Nacht wieder beseitigt sein." Selbstverständlich meint König: während des vorausgegangenen Lichttages. Diese Beschränkung wird aber in keiner einzigen der genannten Stellen auch nur angedeutet und wäre zudem ganz unbegreiflich. Als ob jene Verunreinigungen nicht ebensogut, ja vielleicht noch leichter während der vorausgegangenen Nacht eintreten könnten! Man denke nur an die Berührung der Kadaver von Mäusen und Eidechsen oder Kriechtieren, die gerade in der Dunkelheit am leichtesten vorkommt, sowie an die Unreinigkeit infolge natürlicher oder krankhafter Ausflüsse!

Es ist somit außer Frage, daß die gesetzliche Dauer der Unreinheit ‚bis zum Abend' diesen letzteren als Ende des Volltages bezeugt.

2. Wie und wann kamen die fremden (phönizischen und babylonischen) Monatsnamen in den israelitischen Kalender?

Auffallenderweise werden die israelitischen Monate von der ältesten Zeit bis ins 5. Jahrhundert herab regelmäßig durch die Ordnungszahlen bezeichnet. Monatsnamen begegnen wir nur in Exod. 23, 15; 34, 18 (Deut. 16, 1), wo der erste Monat, in den das Fest der Ungesäuerten Brote

fällt, als *hodeš ha-abib* „Ährenmonat" bezeichnet wird, und zur Zeit Salomos (I Kön. 6, 1. 37. 38; 8, 2), wo die drei phönizisch-kanaanitischen Monatsnamen *Ziw*, *Etanim* und *Bul* vorkommen, indem zugleich *Ziw* als der 2., *Etanim* als der 7., *Bul* als der 8. Monat gekennzeichnet wird. Von wem rühren diese erklärenden Zusätze her? Von dem zeitgenössischen Annalisten oder dem Verfasser der Königsbücher? Dies läßt sich vorerst nicht entscheiden. Wir müssen uns zunächst darüber klar zu werden suchen, wann der Gebrauch der phönizischen Monatsnamen in Israel aufkam und wann er erlosch. Da schon unter Jerobeam I. von Israel (I Kön. 12, 32 f.) und Asa von Juda (II Chron. 15, 10) ausschließlich Ordnungszahlen verwandt werden, so nahm SCHIAPARELLI an, daß die Änderung unter Salomo geschah [1]. Diese Schlußfolgerung liegt zwar nahe, ist aber schwerlich richtig. Salomo war wohl der Mann, eine phönizisch-kanaanitische Einrichtung in Israel einzuführen, nicht aber sie abzuschaffen. Salomo, der Schwiegersohn des Pharao und Freund Hirams von Tyrus, liebte es, internationale Beziehungen zu pflegen, welche seine Macht und sein Ansehen förderten (I Kön. 10, 11 ff. 23 f.). Nichts aber offenbart so sehr seine Leichtigkeit, sich über nationale und religiöse Schranken hinwegzusetzen, wie die heidnische Damengesellschaft seines Hofes. Ein Fürst, der in eine so innige Berührung mit der Heidenwelt zu treten wagen durfte, brauchte auch die Einführung einer kanaanitischen Kalendereinrichtung nicht zu scheuen [2]. Seine Sinnesart war derselben auch offenbar günstig. Die Tatsache, daß gerade so bedeutsame Ereignisse seiner Regierung wie die Gründung, Vollendung und Weihe des Tempels vor allem in phönizischer Weise datiert sind, ist wohl ein Fingerzeig. Der Prachtbau und das glanzvolle Fest sollten weithin zeugen von Jahves Majestät und Salomos Größe. Dazu kommt, daß König Hiram von Tyrus, der Freund Davids und Salomos, an dem Werke durch Liefe-

[1] GINZEL (Handb. d. Chron. II, 15) lehnt dies ab und meint: „Jedenfalls mußte sich, je mehr die alten Namen dem Gedächtnis des Volkes entschwanden und die Ordnungszahlen dafür in Aufnahme kamen, die Notwendigkeit einstellen, bei Daten neben der Ordnungszahl noch den alten Namen beizufügen, wie man an einigen erhaltenen Schriftstellen noch sieht (I Kön. 6, 1. 38; 8, 2)." Diese Notwendigkeit ist indes nicht ersichtlich. Wozu sollte man einem klaren Datum alte, fast ganz vergessene Monatsnamen beifügen? Hier kommt ja doch kein archäologisches Interesse in Betracht. Zudem wird in jenen Stellen die Ordnungszahl dem Monatsnamen hinzugefügt und nicht umgekehrt. Auch wird sich zeigen, daß letztere im israelitischen Kalender sehr wahrscheinlich nicht ein antiquarisches Überbleibsel, sondern etwas Neues, Ungewohntes darstellen.

[2] Die Herübernahme einer kalendarischen Namenserie oder ganz allgemein einer Kalendereinrichtung, auch wenn sie ein Volk von fremder Art und Religion ersonnen hat, erscheint uns heute freilich als ganz harm- und belanglos. Die Geschichte aber bezeugt das Gegenteil. Wie außerordentlich schwierig war es doch, die gregorianische Kalenderreform, obwohl ihre Berechtigung auf der Hand lag, in akatholischen Ländern durchzusetzen! Das Widerstreben der gesetzestreuen Israeliten gegen die gedachte Entlehnung war zudem auch objektiv begründet, sei es, daß die fremdländischen Monatsnamen zum Teil mythologischen Ursprungs sein mochten oder daß die einzelnen Monatsnamen mit gewissen Gottheiten (als Regenten oder Patronen) in Verbindung gebracht wurden. Letzteres war wenigstens bei den Babyloniern sicher der Fall.

rung von kostbaren Hölzern und Entsendung von Bauleuten und Künstlern hervorragend beteiligt war (I Kön. 5, 15 ff.; 7, 13). Es empfahl sich also, diese Großtaten unter Daten zu verkünden, die in ganz Phönizien und dessen Kolonien verstanden würden. Um so unbegreiflicher dagegen wäre es, wenn gerade Salomo die phönizischen Monatsnamen abgeschafft hätte. Aber sie kommen doch später nicht mehr vor! Gewiß; aber das erklärt sich ganz einfach so: **entweder blieb die Anwendung der phönizischen Monatsnamen auf die drei obigen Festdaten beschränkt oder die neue Einrichtung erlosch mit Salomos Tod**, da sie von zu kurzer Dauer war, um im Volksleben Wurzeln zu schlagen, und die folgenden Herrscher sich nicht darum kümmerten oder auch aus religiösen Gründen zur alten Benennung zurückkehrten. Schon unter Jerobeam I. hat man im Zehnstämmereich die Monate lediglich durch Ordnungszahlen unterschieden (I Kön. 12, 32 f.). In Juda könnte unter Rehabeam und Abia allenfalls die phönizische Datierungsweise fortbestanden haben; denn wir besitzen aus dieser Zeit kein Monatsdatum und von religiösen Bedenken waren die genannten Herrscher gewiß nicht beeinflußt. Anders der fromme und gesetzesstrenge Asa. Man könnte auch versucht sein, schon aus II Chron. 15, 10 zu schließen, unter Asa sei nicht mehr nach phönizischen Monaten datiert worden. Dazu wäre man berechtigt, wenn nicht der Chronist auch bei den Daten, die sich auf die Gründung und Weihe des Tempels beziehen (II Chron. 3, 2; 5, 3; 7, 10), die phönizischen Monatsnamen beiseite gelassen und sich lediglich mit den Ordnungszahlen begnügt hätte. Andererseits darf man wegen des völligen Schweigens des Chronisten über phönizische Monatsnamen doch mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß er in seinen Quellen einen längere Zeit hindurch herrschenden Gebrauch jener Namen nicht vorfand. Zu dieser Annahme berechtigt uns die Wahrnehmung, daß der Chronist in den Büchern Esra und Nehemia — offenbar je nach dem Quellenbefund — die angegebenen Monate bald durch babylonische Namen, bald durch Ordnungszahlen kennzeichnet.

Dafür aber, daß die phönizischen Monate schon vor Salomo im israelitischen Kalender heimisch waren, läßt sich kein einziger stichhaltiger Grund vorbringen. Zwar sagt König in der oben S. 11 zitierten Untersuchung (ZDMG [1906] 615), „die Verwendung der kanaanitisch-hebräischen Monatsnamen war die ältere Sitte, weil sie in den ältesten Gesetzesschichten (Exod. 23, 15 und 34, 18) angetroffen wird". Hier werden jedoch zwei Dinge miteinander in Verbindung gebracht, die gar nicht zueinander gehören. Der l. c. genannte hodeš ha-abib (Ährenmonat), an dem der Auszug aus Ägypten stattfand und das Fest der Ungesäuerten Brote gefeiert werden sollte, hat ja gar nichts mit der phönizisch-kanaanitischen Monatsliste[1] zu tun. Woher aber stammt die Bezeichnung? E. Mahler hat darin den

[1] Sie ist fast ganz bekannt. Nur zwei Namen stehen noch aus (vgl. Ginzel, Handb. d. Chron. II, 13 ff.). Aber selbst wenn unter diesen ein solcher wäre, der dasselbe bedeutete wie hodeš ha-abib ‚Monat der Ähre', so spräche dies doch noch keineswegs für eine Entlehnung aus dem Kanaanitischen. In den Gesetzesstellen (Exod. 23, 15; 34, 18 und Deut. 16, 1) wäre eine solche geradezu ein Anachronismus.

ägyptischen Epiphi gesehen; seine Begründung überzeugt jedoch nicht[1]. Was bezwecken aber die Stellen, die den hodeš ha-abib erwähnen? Nichts anderes als im Sonnenjahr die Lage des 1. Monats zu bestimmen, in dessen Mitte das Fest der Ungesäuerten Brote fallen sollte. Damit ist aber keineswegs gesagt, daß jener 1. Monat den Namen hodeš ha-abib tragen solle, sondern nur, daß es jener Monat sei, in dem die (volle) Ähre sichtbar sei bzw. reife. Und in der Tat begegnen wir dem hodeš ha-abib später niemals wieder, selbst dort nicht, wo der 1. Monat erwähnt wird (vgl. Num. 20, 1; Jos. 4, 19; I Chron. 12, 15).

Die Berufung auf den hodeš ha-abib, um den Gebrauch kanaanitischer Monatsnamen in vorsalomonischer Zeit zu belegen, ist also aus zweifachem Grunde verfehlt.

Und folgt etwa aus dem I Kön. 6, 1. 38; 8, 2 den Namen *Ziw, Etanim* und *Bul* beigefügten Erklärungen: „das ist der 2., 7., 8. Monat", daß jene Namen zur Zeit Salomos dem Volksbewußtsein zu entschwinden im Begriffe waren und somit ihre Einführung viel weiter — etwa in den Anfang der Richterzeit — zurückreicht? Keineswegs! Denn angenommen, das letztere treffe zu, wie ist es denn möglich, daß ein Volk Monatsnamen, die jeder kennt und oftmals gebraucht, aus dem Gedächtnis verliert? Wohl ist es denkbar, daß dieselben dialektisch entstellt oder durch neue Beeinflussung verdrängt werden. Nun hat aber kein einziges Volk in der Umgebung Israels seine Kalendermonate durch Ordnungszahlen bezeichnet. Diese kamen also nicht von außen in den israelitischen Kalender hinein, sondern waren bereits von alters her darin, wie ja auch Jos. 4, 19 zeigt. Natürlich bestreiten wir nicht die Möglichkeit, daß durch die innige Berührung der israelitischen Sieger mit den unterlegenen Kanaanitern u. a. auch deren Monatsnamen bei den ersteren Eingang fanden und die Bezeichnung durch Ordnungszahlen teilweise verdrängten. Daß aber später umgekehrt die ersteren den letzteren wieder hätten weichen müssen, ließe sich kaum anders als durch ein obrigkeitliches Reformdekret erklären, das mit allen

[1] Der Beweis MAHLERS (zuletzt Zeitschr. d. D. Morgenl. Ges. [1908], 66—70) stützt sich vor allem auf die Annahme, daß die Ägypter außer dem Siriusjahr und dem Wandeljahr noch ein festes „Naturjahr" kannten, das mit dem Einbringen der „Erstlingsfrüchte" begonnen habe. Diese Annahme sucht er durch die Bestimmungen eines Vertrags aus dem Mittleren Reiche zu stützen. Hiernach verpflichten sich die Stundenpriester des Tempels des Apuat von Siut zu gewissen Neujahrsgaben an den Oberpropheten. Dafür verpflichtete sich dieser, ihnen einen Teil der einlaufenden Erstlinge der Ernte abzutreten. Daraus folgert MAHLER: „Es gab also bei den Ägyptern eine Jahrform, deren Neujahrstag mit der Reife der Erstlingsfrüchte zusammenfiel." Von der Gleichzeitigkeit der wechselseitigen Lieferungen steht aber im Text kein Wort (siehe Text und Übersetzung bei ERMAN, Zeitschr. f. Ägypt. Sprache und Altertumskunde 1882, 168 f.). Im Gegenteil darf man aus der Charakteristik des Neujahrstags ‚wann das Haus seinem Herrn gibt' eher den Schluß ziehen, daß nicht auch das Umgekehrte stattfand. Außerdem könnte man nach dem Verfahren MAHLERS aus den beiden fast gleichlautenden Verträgen II und VIII (l. c. 179 sq.) „beweisen", daß das Vagfest (vom 18. Thoth) = Neujahrsfest (vom 1. Thoth). Die Deutung MAHLERS entbehrt somit der wissenschaftlichen Grundlage. Da noch GESENIUS-BUHL, Handw. (1915) S. 4, a keine Entscheidung trifft, so schien es angezeigt, hier auf den Irrtum hinzuweisen.

kanaanitischen Beimengungen aufräumen sollte. In der Richterzeit, „wo ein jeder tat, was ihm gutdünkte" (Richt. 17, 6; 21, 24), dürfen wir solches nicht erwarten. Aber auch nicht unter den Königen. Wäre das Dekret etwa unter Saul oder David erschienen, so hätte man nicht schon in den ersten Jahren Salomos gerade die großen religiösen Ereignisse kanaanitisch datiert. Von Salomo selbst aber dürfen wir — wie oben S. 13ff. gezeigt — weit eher die Einführung als die Abschaffung der kanaanitischen Monatsnamen erwarten. Seine unmittelbaren Nachfolger Jerobeam und Rehabeam waren um Reinerhaltung der heimischen Religion und Sitte nichts weniger als besorgt. Es ist also höchst unwahrscheinlich, daß die unter Jerobeam nicht mehr auftretenden kanaanitischen Bezeichnungen kraft eines königlichen Erlasses aus dem israelitischen Kalender verschwunden sind.

Fassen wir alle Erwägungen zusammen, so gelangen wir zu folgendem Ergebnis:

1. Es besteht gar kein Grund dafür, daß die unter Salomo I Kön. 6, 1. 38; 8, 2 in offiziellen Daten erscheinenden kanaanitischen Monatsnamen schon vorher in Israel eingebürgert waren und dann durch die Ordnungszahlen verdrängt wurden.

2. Die Kennzeichnung der Monate durch Ordnungszahlen ist vielmehr schon von Moses an dem israelitischen Kalender eigen gewesen — im Gegensatz zur Gepflogenheit aller umwohnenden Völker.

3. Die phönizisch-kanaanitischen Monatsdaten l. c. erklären sich vollkommen aus den internationalen Beziehungen und der Sinnesart Salomos; das erstmalige Auftreten, aber auch das Erlöschen der fremden Monatsnamen in den geschichtlichen Aufzeichnungen (vgl. I Kön. 11, 41) fällt höchstwahrscheinlich in seine Regierung. Die jedesmalige Erklärung: ‚das ist der so und so vielte Monat' stammt dann natürlich aus der gleichen Zeit.

4. Der ḥodeš ha-abib ‚Ährenmonat' Exod. 23, 15; 34, 18; Deut. 16, 1 hat mit den phönizisch-kanaanitischen Monatsnamen nichts zu tun; auch hat er nicht als Eigenname eines israelitischen Kalendermonats zu gelten; er diente vielmehr lediglich zur Kennzeichnung des ‚ersten Monats' im künftigen israelitischen Kalenderjahre.

Nun noch ein Wort über die Einführung der **babylonischen** Monatsnamen in Juda.

Dieselbe erfolgte nicht — wie man erwarten sollte — während der Exilszeit. Obwohl Ezechiel sich in bezug auf seine Tagdaten nachweisbar (s. unten) dem babylonischen Kalender anpaßt, so hat er doch die babylonischen Monatsnamen vermieden und stets am Gebrauch der Ordnungszahlen festgehalten.

Auch noch 20 Jahre nach dem Exil, zur Zeit der Propheten Haggai und Zakarja (520—518 v. Chr.), bediente man sich in Juda nur der letzteren. Bei Haggai (1, 1. 15; 2, 1. 10. 18) kommen die babylonischen Monatsnamen gar nicht vor. Anders allerdings im Buche Zakarja. Doch ist hier wohl

zu unterscheiden. In den Daten der einzelnen prophetischen Visionen (falls nicht wie Hagg. 1, 1 die Ordnungszahl VIII auch zugleich den babylonischen Monatsnamen[1] bezeichnet) wird der Ordnungszahl zugleich der babylonische Name beigefügt (nachgestellt); so 1, 7 und 7, 1. Dagegen fehlt letzterer, wo in einer Unterredung zwischen Prophet und Volk bestimmte Monate als Zeit alljährlicher bis dahin üblicher Bußwerke genannt werden (7, 3. 5). Hieraus geht hervor, daß wenigstens die Juden in Palästina sich um 518 v. Chr. noch nicht an die babylonischen Namen gewöhnt hatten.

Selbst noch im Esra-Buche finden sich fast ausschließlich die Ordnungszahlen und zwar auch dort, wo Esra selbst berichtet (Esr. 8, 31); nur aram. Esr. 6, 15 bietet einmal den Monatsnamen Adar (ohne Ordnungszahl). Dasselbe gilt auch im Nehemia-Buche insoweit der Chronist selbst berichtet; nur wo er Nehemia erzählen läßt, werden die Ereignisse mit Monatsnamen (ohne Ordnungszahlen) datiert (Neh. 1, 1; 2, 1; 6, 15). Die Memoiren Nehemias waren aber gewiß in erster Linie für die Juden in Palästina geschrieben. Hiernach dürfen wir annehmen, daß dieselben in der 2. Hälfte des 5. Jahrhunderts mit den babylonischen Monatsnamen vertraut waren. Wir werden sogar kaum fehlgehen, wenn wir Nehemia als den bezeichnen, der ihre Einführung in den Kalender der palästinensischen Juden durchgesetzt hat. Allem Anschein nach war hier nicht nur eine Scheu vor Ungewohntem, sondern auch vor Verdächtigem oder Anstößigem zu überwinden. Man denke nur an den polytheistischen Ursprung einzelner Monate, vorab an den Gott *Dūzu (Tamuz)*, von dem der 4. babylonische Monat seinen Namen empfing und dessen Kult vor der Katastrophe von 587 v. Chr auch in den Tempel von Jerusalem eingedrungen war (Ezech. 8, 14); man erinnere sich auch der Tatsache, daß jeder babylonische Monat einer besondern Gottheit unterstellt und geweiht war. Erst dadurch wird es völlig verständlich, warum Ezechiel, der doch in Babylonien wohnte, und Esra, der von Babel her kam, sich der dortigen Monatsnamen nicht bedienten und warum es — trotzdem Judäa eine babylonische Provinz war — so überaus lange dauerte, bis eine Änderung eintrat.

3. Beziehungen zwischen Sabbat- und Jobeljahr. Dauer der Jobelperiode.

Das Jobeljahr ist bereits S. 5 gekennzeichnet. Hier kommen wir nur auf eine Ansicht zurück, welche um so mehr eine eingehende Begründung erheischt, als sie den herrschenden Anschauungen entschieden widerspricht. Sie betrifft das Verhältnis des Jobeljahres zum Sabbatjahr und die Dauer der Jobelperiode. Wir sagen: Das Jobeljahr fällt auf das 7. Sabbatjahr, d. h. auf das Endjahr von 7 Jahrwochen, und die Jobelperiode beträgt daher 49 (nicht 50) Jahre. Diese Ansicht ist nicht neu. Schon Scaliger, Petavius u. a. haben sie vertreten. Allem Anschein nach waren aber ihre

[1] Der 8. babylonische Monat *araḫ-samna* (*araḫ-samnu*) wird indes keilinschriftlich nicht durch die Ziffer VIII, sondern gewöhnlich durch ein besonderes Ideogramm (APIN.[GAB.BA]) und nur sehr selten durch phonetische Silbenschrift (a-ra-aḫ-sa-am-nu) bezeichnet.

Gründe nicht von solchem Gewicht, daß sie die aus der Hauptstelle Lev. 25, 8ff. und dem Zeugnis eines Josephus und Maimonides geschöpften Gegenbeweise zu entkräften vermochten. Denn bei Exegeten und Chronologen — insofern dieselben einen Zusammenhang zwischen Sabbatjahr und Jobeljahr gelten lassen — finden wir eine der beiden folgenden Ansichten. Die erste hat Maimonides klar so formuliert: Das 49. Jahr ist Šemiṭṭah (= Erlaßjahr, Sabbatjahr), das 50. Jobel, und das 51. das erste des neuen Šemiṭṭahjahres. Diese Auffassung ist natürlich mit einer nach Analogie der Tagwoche ununterbrochen fortrollenden Jahrwoche unvereinbar. Die zweite Auffassung, die schon Rabbi Jehuda (2. Hälfte des 2. Jahrh. v. Chr.) vertrat[1], vermeidet eine solche Störung in der Folge der Sabbatjahre, indem sie jedem Jobeljahr seinen Platz gleich hinter dem letzten Sabbatjahr eines Zyklus von 7 Jahrwochen anweist. Der Jobeljahrzyklus beträgt hiernach nur 49 Jahre.

Die richtige Auffassung muß vor allem dem wahren Sinn der Hauptstelle Lev. 25, 8ff. gerecht werden. Suchen wir daher zuerst diesen zu ermitteln. Nachdem v. 2—7 das 7. Jahr als Ruhe- und Brachjahr gekennzeichnet worden, heißt es v. 8ff.: „Weiter sollst du dir 7 Jahrwochen (šabbatot šanim) abzählen — 7 Jahre 7 mal —, sodaß die Zeit der sieben Jahrwochen 49 Jahren gleichkommt; dann sollst du am 10. Tage des 7. Monats durch das ganze Land die Posaune erschallen lassen und so das 50. Jahr heiligen ... Dies ist das Jobeljahr."

Alles kommt hier auf die Entscheidung der Frage an: Von wo aus sind die 49 Jahre gezählt? Da es nicht — etwa wie bei der Berechnung des Wochenfestes Lev. 23, 15 — ausdrücklich gesagt wird, so muß es sich indirekt aus dem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ergeben. Unmittelbar vorher ist aber vom Sabbatjahr die Rede und nur von diesem.

Von hier ab also geht die weitere Zählung. Bei allen hebräischen (wie auch babylonischen) Zählungen ist aber der terminus a quo eingeschlossen. Das erste der 49 Jahre ist somit nicht das Jahr nach einem Sabbatjahr, sondern dieses selbst. Nun wird man entgegnen, die šabbatot šanim seien solche Jahrwochen, deren 7. Jahr ein Ruhe-(Sabbat-)Jahr war, also nicht etwa einfach ein Jahrsiebend. Dieser Einwand würde unsere Position erschüttern, wenn die šabbatot unbedingt ‚Wochen' im strengen Sinne wären. Dem ist aber nachweisbar nicht so[2]. Einen treffenden Beleg bietet die Berechnung des Wochen- oder Pfingstfestes Lev. 23, 15f., also gerade jene Stelle, die man gegnerischerseits[3] als Zeugin anrief: „Sodann sollt ihr vom Tage nach dem Sabbat ab — von dem Tage ab, wo ihr die Webegarbe darbrachtet — 7 volle Wochen (šabbatot) zählen, bis zum Tage nach dem 7. Sabbat sollt ihr zählen, (also insgesamt) 50 Tage. Alsdann sollt ihr Jahve ein Speiseopfer von neuem (Weizen) darbringen etc." Die 7 šabbatot sind hier durchaus nicht Wochen im strengen Sinn, die mit einem Ruhetag abschließen; denn sie beginnen hier mit dem Tag, wo die Webegarbe dar-

[1] Vgl. Ideler, Handb. d. Chron. I, 503 Anm. 2

[2] Gegen Ideler, a. a. O., 502 Anm. 2.

[3] So u. a. Wellhausen, Prolegomena zur Gesch. Israels[6] (1905) 113.

gebracht wird[1], d. h. mit dem 16. Nisan, der auf jeden Tag der Woche fallen konnte. Der vorausgehende Tag der Ungesäuerten Brote (15. Nisan) wird allerdings ‚Sabbat' genannt; das ist aber nicht ein Wochen-, sondern ein Festsabbat[2], der ebenfalls auf jeden Tag der Woche fallen konnte. Man beachte ferner, daß es - die 50jährige Dauer der Jobelperiode vorausgesetzt — ganz unverständlich wäre, warum die Erklärung des Jobeljahres (Lev. 25, 8ff.) überhaupt an die des Sabbatjahres anknüpft, da ersteres im Laufe von drei Jahrhunderten auf jedes Jahr des fortrollenden Jahr-Sabbats fallen könnte, jetzt auf das erste, nach 50 Jahren auf das zweite usf. Die angebliche Analogie zur Bestimmung des Pfingsttages besteht schon deshalb nicht, da es sich hierbei nur um Abmessung einer einzigen, nicht periodisch sich wiederholenden Zeitspanne handelt, während das Jobeljahr periodisch wiederkehrt und nicht etwa in einem Zeitraum von 360 Jahren nur einmal auftritt. Außerdem hätte — um dies noch deutlicher hervorzuheben — der Gesetzgeber, wenn er lediglich zur Fixierung eines erstmaligen terminus a quo seine Zählung mit dem ersten Jahre einer Jahrwoche hätte beginnen wollen, gleicherweise wie Lev. 23, 15 („Sodann sollt ihr vom Tage **nach** dem Sabbat ab . . . 7 volle Wochen abzählen") auch Lev. 25, 8 gesagt: „sodann sollst du dir vom Jahre **nach** dem Sabbatjahr sieben (volle) Jahrwochen abzählen". Von einem solchen terminus a quo ist aber dort nicht die Rede.

Wir haben damit zugleich die Quellen der irrigen Deutung der Hauptstelle Lev. 25, 8 -10 aufgedeckt. Unsere Ansicht, daß das Jobeljahr stets mit einem der Sabbatjahre zusammenfallen müsse, läßt sich aber noch auf andere Weise zeigen. Zunächst sei daran erinnert, daß sowohl das Sabbatjahr als das Jobeljahr Brachjahre sind; deshalb würden, falls das Jobeljahr auf das Sabbatjahr folgte, zwei Jahre hintereinander Brachjahre sein. Im Vertrauen auf eine vermeintlich unumstößlich sichere Deutung der Hauptstelle Lev. 25. 8—10 hat man vor jener Schwierigkeit entweder ganz die Augen geschlossen oder sie kurzer Hand als bedeutungslos beiseite geschoben. Die einen meinten, angesichts der großen Fruchtbarkeit Palästinas und des verheißenen außerordentlichen Segens der Ernte im 6. Jahre sei nicht nur für die Bedürfnisse des 7., sondern auch des 8. und 9. Jahres gesorgt; das sei ja durch Lev. 25, 21 ausdrücklich bezeugt. Dieser Lösungsversuch übertreibt jedoch sehr die Fruchtbarkeit Palästinas und wird dem Sinn der angedeuteten Stelle durchaus nicht gerecht. Vielmehr geht gerade aus Lev. 25, 20—22 mit voller Klarheit hervor, daß das Jobeljahr auf ein Sabbatjahr fallen muß. Hier wird — nachdem unmittelbar vorher vom Sabbat- und Jobeljahr die Rede war und bevor die juridischen Wirkungen des letzteren noch genauer erörtert werden — auf die bange Frage: „Was sollen wir essen im 7. Jahre, wenn wir nicht säen und keine Früchte einsammeln dürfen?" die tröstliche Antwort gegeben: „Ich werde im 6. Jahre meinen Segen zu eueren Gunsten aufbieten, daß es für

[1] Wo nach Deut. 16, 9 f. zugleich die Gerstenernte begann.

[2] d. h. ein Fest, an dem jede Werktagsarbeit verboten war (vgl. Deut. 28, 18).

alle drei Jahre Ertrag abwerfen soll. Und wenn ihr im 8. Jahre säet, so werdet ihr (noch immer) altes Getreide essen; bis zum 9. Jahre — bis der Ertrag desselben zu Gebote steht — werdet ihr altes essen." Damit wäre die ungleich größere Besorgnis im Falle, daß auch das Jahr nach dem Sabbatjahr ein Brachjahr sein würde, nicht beseitigt. Ein solches Bedenken wird indes gar nicht aufgeworfen. Warum? Offenbar deshalb, weil es nach Exod. 25 zwei Brachjahre hintereinander gar nicht gab. Die Annahme aber, daß die Antwort über die Fragestellung hinausgehe und auch auf das Jobeljahr Rücksicht nehme (so Ideler, Handb. d. math. und techn. Chronol. I, 505f.) trifft schon deshalb nicht zu, weil ausdrücklich von einer Aussaat im 8. Jahr die Rede ist, dieses also kein Ruhejahr war. Doch warum ist man auch noch im 8. Jahr auf altes Getreide angewiesen? Weil die Aussaat in diesem Jahr nur einen sehr beschränkten Ertrag liefern konnte. Es ging nämlich im allgemeinen nicht an, das Land bereits zur gewohnten Zeit, im Spätherbst, zu bestellen; denn es war durch die lange Ruhe zu einer solch harten Kruste geworden, daß es erst durch wiederholtes Pflügen im Oktober/November und im Frühjahr für die Aussaat einigermaßen zubereitet werden konnte. Aber auch dann bedurfte es der künstlichen Bewässerung, die sich nur stellenweise von perennierenden Seen, Quellen und Bächen aus (vgl. Deut. 8, 7) oder durch Stauwerke erzeugte Teiche erreichen ließ. Nicht ausgeschlossen ist es indes, daß man schon im 8. Jahre stellenweise auch eine Frühjahrsernte zu erzielen suchte; aber diese konnte sicher nur spärlich sein. Auf alle Fälle war man auch im 8. Jahre und selbst bis zur vollen Frühjahrsernte im 9. Jahre hauptsächlich auf den Ertrag des 6. Jahres angewiesen. Daraus mag man zugleich entnehmen, daß schon das Sabbatjahr an sich eine bedeutende Belastungsprobe für den Glauben des Israeliten an die Verheißung göttlicher Hilfe war, und daß ein Jobeljahr, das nicht zugleich Sabbatjahr wäre, selbst dann eine Überspannung religiöser Anforderung bedeutete, wenn es nicht unmittelbar einem Sabbatjahr folgte.

Darum suchten andere der Schwierigkeit dadurch Herr zu werden, daß sie (mit Kautzsch bei Riehm, Handwörterb. d. Bibl. Altert.[1] [1884] 734) zwar das Jobeljahr selbst nicht als späteres Einschiebsel in den Text (Lev. 25) betrachteten, aber die Brache desselben als etwas seinem ursprünglichen Charakter Fremdes ansehen, das wohl zu keiner Zeit ins Leben getreten sei. Überall, wo sonst sich eine Beziehung zum Jobeljahr finde, werde niemals auf die Brache desselben hingewiesen.

Diese Annahme scheint jedoch keineswegs hinreichend begründet. Denn das beigebrachte argumentum ex silentio versagt. Warum hätte denn an den gedachten Stellen (Lev. 27, 16ff.; Num. 36, 4; vgl. Js. 61, 1; Jer. 32, 7f.; Ezech. 46, 17), wo auf das Jobeljahr hingewiesen wird, auch von der Brache die Rede sein sollen? Dazu lag ja nicht der geringste Grund vor, da dort lediglich das Erbeigentumsrecht in Frage kam. Daß das Jobeljahr zugleich ein Brachjahr war, läßt sich außerdem aus den juridischen Wirkungen des ersteren bezüglich der Freiheit und des Eigentums leicht verstehen. Diesen Umstand hat man — wie es scheint — ganz

übersehen. Deshalb einige Worte hierüber. Das Jobeljahr sollte den Leibeigenen israelitischen Blutes die Freiheit bringen. Würde dies in einem gewöhnlichen Jahre geschehen sein, so konnten die bisherigen Herren durch den Abgang der notwendigen Arbeitskräfte in große Verlegenheit geraten. Anders in einem gesetzlichen Brachjahr. Auch für den ursprünglichen Besitzer bzw. seine Familie geschah der Rückfall verschuldeten Landes weitaus am besten in einem Brachjahr. Denn die übers Jahr eintretende Brache nötigte den bisherigen Inhaber, möglichst viele Ländereien, also auch die zurückfallenden Güter, durch Anbau, Düngung und eventuell auch Bewässerungsanlagen gehörig instand zu setzen. Dies war für den verarmten Israeliten beim Antritt seines alten Besitztums von großem Wert, während ein vernachlässigtes oder erschöpftes Ackerland ihm wenig hätte nützen können.

Das Jobeljahr hat aber mit dem Sabbatjahr nicht nur die Brache gemein; beide gleichen sich auch in den sozialökonomischen Wirkungen. Im Sabbatjahr sollte die Einforderung von geldlichen Darlehen unterbleiben; ebenso erlosch mit diesem Jahr die Dienstpflicht eines hebräischen Sklaven, die zudem nicht ohne ansehnliches Geschenk an Naturalien zu entlassen waren. Daß diese Bestimmungen wirklich für das Sabbatjahr gelten, werden die folgenden Darlegungen beweisen. Ganz ähnlich, nur weit größer sind die Wohltaten des Jobeljahres: die Befreiung von der durch Verschuldung eingegangenen Dienstpflicht verarmter Bauern und Wiedererlangung ihres früheren Besitztums. Hier wie dort kommt zugleich die große Sabbat-Idee: Ruhe, Frieden und Freude in Gott nach schwerer Arbeit und Drangsal zum Durchbruch. Deshalb erscheint Lev. 25 das Jobeljahr als eine logische Weiterentwicklung, als eine Potenzierung des Sabbatjahres[1]. Und schon deshalb müssen wir erwarten, daß seine Periode 49 Jahre betrug.

Die Ankündigung des Jobeljahres am 10. Tišri (Lev. 25, 9) beweist noch nicht, daß damit auch das Jahr bereits begann[2]. Dies scheint sogar ausgeschlossen, da am 10. Tišri (etwa zwischen Mitte September und Mitte Oktober gregor. schwankend) die Früchte des alten Jahres noch nicht vollständig eingeheimst waren. Diese Schwierigkeit würde freilich schwinden, wenn man als Jobeljahr ein solches Jahr wählte, in welchem der 1. Nisan und somit auch der 10. Tišri möglichst spät fiel; dies galt dann — wie die Erfahrung lehrte — zugleich für das nächste Jobeljahr; denn nach 49 tropischen Sonnenjahren (= 49 jüdischen Lunisolarjahren + $1\frac{1}{3}$ Tag) kehren nahezu dieselben jüdischen Daten wieder. Indes ist es viel wahrscheinlicher, daß das bereits begonnene Jobeljahr der Heimbringung der Früchte des alten Jahres gar nicht im Wege stand und daß hier Lev. 25, 6ff. gilt: „Was das Land in der Ruhezeit (von selbst) trägt, das soll euch zur Nahrung dienen . . .“ Wohl nicht ohne tieferen Grund geschah die Ver-

[1] Über das Alter, die angebliche Entwicklung und Geltungsdauer des Sabbat- und Jobeljahres siehe Abh. II, A.

[2] Wenn im Talmud die Tage vom 1.—10. Tišri noch zum Jobeljahr gerechnet werden, so geschah dies offenbar mit Rücksicht auf den neujüdischen Jahresanfang am 1. Tišri. Ein solcher war dem altjüdischen Kalender wenigstens noch im 5. Jahrh. v. Chr. fremd.

kündigung des Jobeljahres gerade am 10. Tišri, dem großen Versöhnungstag, an dem das ganze Volk seine Sündenschuld betrauerte und büßte. Die sozialen Mißstände, die das Jobeljahr durch eine vollkommene restitutio in integrum beseitigen sollte, haben ja in der sündigen Menschennatur ihre Hauptquelle.

4. Regulierung des Kalenderjahres in der biblischen Spätzeit.

Wandlungen in der jüdischen Schaltordnung; Normen für den Jahresanfang; Einfluß des Sabbatjahres.

Der heutige jüdische Kalender rechnet bekanntlich mit einer 3761 v. Chr. (7. Oktober) beginnenden Weltära und einem 19jährigen Schaltzyklus, in welchem jedes

3. 6. 8. 11. 14. 17. und 19. Jahr

einen Veadar (Schaltmonat) hat. Bezeichnen wir diese Einrichtung mit Rücksicht auf zwei andere noch festzustellende Schaltregeln der Vorzeit als **Ordnung C.**

Die Bestimmung der Dauer der einzelnen Monate (von je 29 oder 30 Tagen) beruht hier nicht wie ehedem auf Beobachtung des Mond-Neulichts, sondern auf schematischer Berechnung[1].

Über die Zeit der Einführung dieses neuen Kalenders ist bislang nichts Sicheres bekannt, da die Nachrichten sich sehr widersprechen und die Ansätze der modernen Forschung zwischen dem 4. und 8. Jahrhundert schwanken (vgl. Ginzel, Chronol. II, 70 ff.).

Dieses Kalendersystem als Ganzes genommen läßt sich allerdings zur Beurteilung der jüdischen Zeitrechnung der Zeit Christi, sowie der unmittelbar vorausgehenden und folgenden Jahrhunderte nicht verwerten. Es ist jedoch mit der Wahrscheinlichkeit zu rechnen, daß man bei der Reform die alte Schaltweise möglichst beibehalten hat. Von einer etwaigen Störung der Schaltordnung durch ein Sabbatjahr, in welchem nach Gemara Trakt. Sanh. 1, 2 nicht geschaltet werden durfte, sehen wir um der Klarheit willen vorerst ganz ab.

Gehen wir zunächst in die zweite Hälfte des 1. Jahrh. n. Chr. zurück und stellen uns versuchsweise die Frage: inwieweit ist obige Schaltordnung C auf die Jahre 59 bis 78 n. Chr., welche einen 19jährigen Zyklus der Weltära umfassen, anwendbar? Die Antwort ergibt sich aus folgender Liste. Die Schaltjahre nach der Ordnung C sind hier durch * gekennzeichnet; der 1. Nisan beginnt mit dem wahren Neulicht, reicht also z. B. im Jahre 59 vom Abend des 1. bis zum Abend des 2. April. Dem jul. Äquivalent des 14. Nisan ist zwecks Vergleichung das Datum des Frühlingsäquinoktiums beigegeben.

[1] Die Ergebnisse derselben stimmen nur im Mittel, nicht aber in jedem Einzelfall mit den Beobachtungen überein. Dies folgt schon daraus, daß heute Tišri, Šebaṭ, Nisan u. a. stets 30 Tage haben, während im altjud. Kalender jeder Monat bald 29 bald 30 Tage zählte. — Den ersten Versuch, den wirklichen Tag des Neulichts astronomisch zu ermitteln, hat der geniale Babylonier Kidinu unternommen (vgl. m. Babyl. Mondrechnung [1900], 6—8, 50 ff.; Im Bannkreis Babels [1910], 122).

Jahr nach Chr.	Julianische Daten des 1. Nisan	des 14. Nisan	des Äquinokt.
59	IV. 1 2	IV. 14 15	III. 23.1
60	III. 21 22	IV. 3 4	„ 22.4
61*	III. 11 12	III. 24 25	„ 22.6
62	III. 30 31	IV. 12 13	„ 22.9
63	III. 20 21	IV. 2 3	„ 23.1
64*	III. 8/9	III. 21/22	„ 22.4
65	III. 26 27	IV. 8 9	„ 22.6
66*	III. 16 17	III. 29 30	„ 22.8
67	IV. 3 4	IV. 16/17	„ 23.1
68	III. 23 24	IV. 5 6	„ 22.3
69*	III. 12 13	III. 25 26	„ 22.6
70	III. 31 IV. 1	IV. 13 14	„ 22.8
71	III. 21 22	IV. 3 4	„ 23.0
72*	III. 9 10	III. 22 23	„ 22.3
73	III. 28 29	IV. 10 11	„ 22.5
74	III. 17 18	III. 30 31	„ 22.8
75*	III. 6/7	III. 19 20	„ 23.0 (!)
76	III. 24 25	IV. 6 7	„ 22.3
77*	III. 14 15	III. 27 28	„ 22.5
78	IV. 1 2	IV. 14 15	„ 22.7

Hieraus ist ersichtlich, daß in allen Jahren mit der einzigen Ausnahme des Jahres 75 der Spätnachmittag (etwa 3—6^h) des 14. Nisan, wo das Paschaopfer geschlachtet wurde, später fällt als das Äquinoktium. Nun mußte aber nach den übereinstimmenden Zeugnissen aller jüdischen Autoritäten (Aristobulos, Philo, Josephus) das Paschaopfer am 14. Nisan stets nach dem Äquinoktium geschlachtet werden[1]. Demgemäß müssen wir

[1] Das Hauptzeugnis hierfür ist bekanntlich das Exzerpt aus dem Paschakanon des Anatolius bei Eusebius Hist. eccl. VII, 32 (ed. E. SCHWARTZ S. 722 ff.). Dieses Zeugnis hat aus mehreren Gründen ein großes Gewicht. Anatolius lebte schon in der ersten Hälfte des 3. Jahrh. n. Chr. in Alexandrien, seinem Geburtsort, dem Hauptsitz philosophischer, mathematischer und astronomischer Bildung, wo zugleich hellenische und jüdische Weisheit sich begegneten. Hier war es auch, wo Aristobulos, der jüdische Peripatetiker (um 100 v. Chr.) und Philo, sein geistesverwandter Glaubensgenosse († nach 40 n. Chr.), gewirkt haben. Anatolius stand aber den Vertretern des gebildeten Judentums nicht nur zeitlich und örtlich nahe; er war auch als hervorragender Mathematiker, Philosoph und Theologe ein durchaus kompetenter Beurteiler. Der 19jährige Zyklus des von ihm entworfenen Paschakanon beginnt mit dem Jahr 277 n. Chr., wo Anatolius seit etwa sieben Jahren den bischöflichen Stuhl von Laodicea inne hatte.

Anatolius lehrt, daß der 14. Tag des Pascha (im 1. Monat) nach dem Äquinoktium, wo die Sonne bereits in das erste Zeichen des Tierkreises (den Widder) eingetreten sei, beginnen müsse, eine Regel, die nicht von ihm ersonnen, sondern von den Juden schon vor Christus streng beobachtet worden sei. Er beruft sich hierbei nicht nur auf die Schriften des Philo, Josephus und Musäos, sondern auch auf die älteren Lehrer, die beiden Agathobule und den ‚allberühmten' Aristobulos. Auch geht aus dem Zeugnis des letzteren hervor, daß die Sonne zur Zeit des 14. Nisan abends stets im ersten Zeichen des Tierkreises, dem Frühlingsäquinoktialzeichen, der Vollmond dagegen im Herbstäquinoktialzeichen stehen müsse. Anatolius sagt zwar nicht ausdrücklich, daß die Sonne nicht bereits im Zeichen des Stieres stehen dürfe; das ist aber auch nicht nötig, weil außer

dafür sorgen, daß im Jahre 75 der 1. bzw. 14. Nisan um einen Monat verschoben werde. Dies wird erreicht, indem nicht dieses Jahr, sondern das Jahr 74 als Schaltjahr angenommen wird. Dann ist im Jahre 75 Nisan 1 = IV. 5/6; Nisan 14 = IV. 18/19.

Zugleich gelangen wir so zu folgender Regel: In dem mit der Epoche der Weltära (3761 v. Chr.) beginnenden 19jährigen Zyklus sind Schaltjahre

das 3. 6. 8. 11. 14. 16. 19. [Ordnung B].

Diese Regel erfüllt die vorerwähnte Forderung nicht nur in den Jahren 59—78 n. Chr., sondern auch a fortiori in den nächsten zwei Jahrhunderten. Die Frage nach der Zeit, wo an Stelle der Ordnung B die von C trat, werden wir weiter unten beantworten.

Vorerst soll die Gültigkeit der Ordnung B rückwärts verfolgt werden. Schon in dem Zeitraum 59—78 n. Chr. befindet sich ein Jahr — nämlich 64, das 6. Jahr des Zyklus —, in welchem der Spätnachmittag des 14. Nisan nur etwa 6 Stunden später fällt als das Äquinoktium (März 22.35). Je weiter wir aber zurückgehen, um so früher erscheint das Pascha. So trifft schon 19 Jahre vorher — im Jahre 45 — das Ende des 14. Nisan ungefähr auf das Äquinoktium (März 22.75), und weitere 38 Jahre vorher — im Jahre 7 n. Chr. — würde das Paschaopfer auf März 22, also erheblich

Frage; denn der gelehrte Bischof hatte nur Veranlassung, gegen den Irrtum derjenigen aufzutreten, welche das früheste Datum des Pascha vor das Äquinoktium setzen (siehe ed. SCHWARTZ 722 [25]).

Damit steht Josephus im Einklang, wenn er Antiq. V, 10, 5 sagt, daß die Sonne am 14. Tag des Nisan, dem Tage des Paschafestes, im Widder stehe (*ἐν κριῷ τοῦ ἡλίου καθεστῶτος*). Daß diese Angabe „nicht streng astronomisch" zu verstehen sei und folglich Anatolius' Berufung auf Josephus nicht berechtigt sei (wie GINZEL, Chronol. III, 213 meint), vermag ich nicht einzusehen. Mit fast allen Angaben Philos (De specialibus legibus II [19] ed. COHN V, 122 [= MANGEY II, 293]; De Decalogo [30] ed. COHN IV, 304 [= MANGEY II, 106]; Vita Mosis III, 29 ed. COHN IV, 252 [= MANGEY II, 169] verhält es sich allerdings anders. Denn das zeitliche Verhältnis des Pascha bzw. der ersten Ährenreife zum Frühlingsäquinoktium tritt hier durchaus nicht klar hervor. Es wird hier im besten Falle nur gesagt, daß ‚um die Zeit' (*κατά*) des Äquinoktiums das Paschafest gefeiert werde (Decal. [30]) und die Saat zur Reife gelange (Vita Mosis III, 29).

Doch läßt sich gerade aus der Stelle, auf die Anatolius anspielt (Quaest. et solut. in Exod. lib. I § 1; siehe die latein. Übersetzung des armenischen Textes bei RICHTER II, 262 f.), erkennen, daß Philo den Beginn der Ährenreife mit dem Eintritt der Sonne in das Zeichen des Widders, dem Frühlingsäquinoktium in ursächlichen Zusammenhang bringt.

Im Anschluß an Exod. 12, 2: mensis hic vobis principium mensium: primus est in mensibus anni sagt Philo zunächst, der Kreislauf der Monate werde passend vom Frühlingsäquinoktium an gerechnet. Dieses sei das primum et principium tum in ordine, tum in virtute. Denn das Äquinoktium werde von der Sonne im Widder, dem ‚Haupt' des Zodiakus erzeugt und bilde zugleich den Anfang der (vegetativen) Jahreszeiten. Daß Moses wirklich das Frühlingsäquinoktium als principium circulationis mensium vorausgesetzt habe, lasse sich schon aus der bei verschiedenen Völkern bestehenden Ordnung und Überlieferung ersehen; aber noch sicherer könne dies jedermann aus dem Gebot (Mosis) erkennen, daß am zweiten Festtage (16. Nisan) die Erstlingsähren darzubringen seien.

Nach Philo beginnt also die Ährenreife mit dem Frühlingsäquinoktium, nicht aber schon vorher; das Pascha durfte also nicht dem Frühlingsäquinoktium vorausgehen. Und darauf gerade kam es Anatolius an. Dieser hat also nicht mit Unrecht sich u. a. auch auf das Zeugnis von Philo berufen, wenn sich dasselbe auch keineswegs durch große Klarheit auszeichnet.

früher als das Äquinoktium (damals März 23.55) fallen. In der ersten Hälfte des 1. Jahrh. n. Chr. hat also die Ordnung B noch keine Geltung, sondern statt ihrer eine solche, wo nicht das 6., sondern das 5. Jahr des Schaltzyklus ein Schaltjahr war. Die Serie der Schaltjahre in dieser älteren Zeit ist demnach unter Voraussetzung der gleichen Epoche:

3. 5. 8. 11. 14. 16. 19. [Ordnung A].

Diese Ordnung war schon 187—168 v. Chr. brauchbar; denn das niedrigste Datum des Pascha (14. Nisan) dieses Zeitraumes fiel 176 v. Chr. auf März 24.6; das Äquinoktium des gleichen Jahres aber auf März 24.5. Im entsprechenden Zyklusjahr 100 v. Chr. fiel Pascha auf März 24.6, das Äquinoktium auf März 23.9, also etwa 17 Stunden früher.

Untersuchen wir nun, bis zu welcher Zeit die Ordnung B geeignet war. Wir sagten oben, daß sie nicht nur in dem Zeitraum 59—78 n. Chr., sondern auch und zwar a fortiori in den nächsten zwei Jahrhunderten die Hauptforderung des Pascha erfülle. Wir könnten die Dauer ihrer Gültigkeit sogar noch sehr viel weiter ausdehnen, wenn es lediglich darauf ankäme, daß das Pascha stets nach dem Äquinoktium eintreffe. Es ist aber auch mit Rücksicht auf die Ernte, die ja der Regel gemäß erst am 16. Nisan eröffnet wird, wünschenswert, daß der 14. Nisan nicht unnötigerweise hinausgerückt werde. Nun fiel nach der Schaltordnung B in dem Zeitraume von 59—77 n. Chr. die Paschafeier im Jahre 75 am spätesten, nämlich auf April 19, zur Zeit, wo die Sonne mittags in $26^0.54$ des Widders stand. In der Folgezeit fällt aber der 14. Nisan ruckweise auf einen immer späteren Tag des tropischen Jahres; so z. B. nach Ablauf von 32×19 (= 608) Jahren, also 683 n. Chr. auf April 17, wo die Sonne mittags in $29^0.36$ des Widders stand. Eine zweckmäßige Abänderung der Schaltregel B müßte aber nicht erst dann erfolgen, wenn die Sonne des 14. Nisan in dem Zeichen des Stieres zu stehen käme, sondern schon dann, wenn am Spätnachmittag des 14. Tages des vorausgehenden Monats das Äquinoktium bereits vorüber wäre. Und dies war schon nach Ablauf von 22×19 (= 418) Jahren, also 493 n. Chr. der Fall. Damals durfte das Paschafest schon März 19 gefeiert werden, weil die Sonne am gleichen Tage schon in der Morgenfrühe (19.25) im Frühlingspunkt war.

Die Beobachtung der alten Paschaordnung vorausgesetzt, sollte also die Schaltregel C, von der unsere Untersuchung ausging, gegen Ende des 5. Jahrhunderts in Kraft getreten sein. Und merkwürdigerweise wird von R. Isaak Israeli an einer Stelle (Jesod Olam IV, 5, 9)[1] das Jahr 4260 (= 499 n. Chr.) als Zeit der Reform angegeben. Derselbe Autor aber setzt an einer anderen Stelle das Ereignis auf das Jahr 670 Sel. A. (= 358 n. Chr.)[1]. Ist dies aber möglich? Nach der alten Paschaordnung gewiß nicht; denn im Jahre 360 (= $75 + 15 \times 19$) fiel nach der Schaltregel C das Pascha (Nisan 14) auf März 19, das Äquinoktium aber auf März 20.0, also auf Nisan 15.

[1] Vgl. Ginzel, Chronologie II, 71.

Nun gibt es aber im jerusalemischen Talmud (Gemara Trakt. Sanhed. 12, 2; vgl. 13, 1) eine Regel, wonach man dem Jahre dann einen Schaltmonat einfügte, wenn sonst das Äquinoktium auf den 16. Nisan oder später fallen würde. Falls also das Äquinoktium auf den 15. Nisan trifft, so genügt dies. Wenn aber diese Regel jemals praktisch angewandt wurde, so war es zur Zeit der Reform. Somit sind wir zur Annahme berechtigt, daß letztere um das Jahr 360 n. Chr. einsetzte.

Wie aber erklärt sich der Widerspruch zwischen den beiden Angaben des Rabbi Israeli? Unseres Erachtens folgendermaßen. Bereits 328 n. Chr. begann die Reform. Da diese jedoch der althergebrachten Forderung, daß das Pascha nach dem Äquinoktium fallen müsse, damals nicht genügte, so erhob sich Widerspruch. Erst gegen Ende des 5. Jahrhunderts, als die Wirkungen der neuen Ordnung jener überlieferten Ansicht nicht mehr widersprachen, wurde eine volle Einigung erzielt. Dies geschah 499 n. Chr. Daß schon in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts tatsächlich eine derartige Uneinigkeit bestand, bezeugt klar Anatolius in der oben S. 23 besprochenen Stelle bei Eusebius Hist. eccl. VII, 32: „Daher behaupten wir auch, daß diejenigen, welche in dieses Zwölftel (d. h. in das Zeichen der Fische), den ersten Monat setzen und von da an den 14. Tag des Pascha rechnen, einen nicht geringen Irrtum begehen."

Ganz die gleichen Gründe, welche die Vertauschung der Schaltordnung B gegen C befürworteten, galten auch für die Ablösung der Ordnung A durch B. Die durch die Pascharegel geforderte Beziehung des 14. Nisan zum Frühlingsäquinoktium blieb auch nach dem Jahre 58 n. Chr und zwar erst recht gewahrt, wenn man die Ordnung A beibehielt. Andererseits aber fiel dadurch das Paschafest im 6. Zyklusjahr ruckweise auf einen stets späteren Tag des tropischen Sonnenjahres, wodurch zugleich der offizielle Beginn der Ernte (16. Nisan) sich immer mehr verspätet haben würde.

Unsere Untersuchung führte zu drei verschiedenen 19jährigen Schaltzyklen, die sich sämtlich auf die gleiche Epoche (der Weltära, 3761 v. Chr.) beziehen und zeitlich also aufeinanderfolgen. Es sind Schaltjahre:

A. das 3. **5.** 8. 11. 14. 16. 19. (gültig von 187 v. Chr. ab)
B. „ 3. **6.** 8. 11. 14. **16.** 19. („ „ 59 n. „ „)
C. „ 3. 6. 8. 11. 14. **17.** 19. („ „ 358 [bzw. 499] n. Chr. ab).

Nach diesen drei Ordnungen haben die jüdischen Kalendermeister sicher — bewußt oder unbewußt — in der Regel ihr Lunisolarjahr eingerichtet, wenn es auch durchaus nicht erweisbar ist, daß sie die von uns ermittelten zeitlichen Gültigkeitsgrenzen eingehalten haben. So konnte man auch nach dem Jahre 58 noch geraume Zeit die Ordnung des Zyklus A beibehalten haben, bis man die dadurch eintretenden Unzuträglichkeiten entdeckte und demgemäß sich zu einer neuen Schaltweise entschloß. Aber auch ohnedies dürfen wir keine völlige Übereinstimmung unseres Befundes mit dem historischen Tatbestand erwarten, da wir nicht wissen, mit welchem Grad von Genauigkeit die Zeit des Äquinoktiums bestimmt wurde. Nur dieses eine behaupten wir zunächst: die drei Schaltzyklen A, B, C bilden die wesentliche Grundlage des jüdischen Kalenders von

der Zeit der Makkabäer an und zwar in der angegebenen zeitlichen Aufeinanderfolge.

Und nun die weitere Frage: Sollte es diesen Gelehrten nicht zum Bewußtsein gekommen sein, daß ihrer auf die unmittelbare Erfahrung sich stützenden Schaltweise eine zyklische Gesetzmäßigkeit zugrunde liegt, zu einer Zeit, wo man in Babylon schon seit Jahrhunderten einen wohlgeordneten Schaltzyklus kannte? Allerdings hatten die Juden nicht nur — wie die Babylonier — den Ausgleich von Sonnen- und Mondjahr herzustellen, sondern auch den jeweiligen Stand der Gerstenreife in Rechnung zu ziehen. Allein die Schwankungen in dem Betrag dieses letzteren Faktors sind nicht derart, daß sie die astronomischen Gesetzmäßigkeiten bis zur Unkenntlichkeit verhüllten (Näheres hierüber unten S. 29ff.).

Und in der Tat wird uns von drei Schaltregeln berichtet, welche die jüdischen Chronologen gebraucht haben sollen. So führt Isaak Israeli (Jesod Olam 63, 2) eine Boraitha an, in der es heißt: „Folgendes ist die Art für die Schaltjahre im Zyklus: 3, 2, 3, 3, 3, 2, 3 nach R. Elieser; aber nach ‚den Weisen': 3, 3, 2, 3, 3, 2, 3; dagegen sagt R. Gamaliel: 3, 3, 2, 3, 3, 3, 2 und so bleibt auch die Regel."

Hiernach haben folgende Jahre des 19jährigen Zyklus als Schaltjahre zu gelten:

(nach Elieser) das 3. 5. 8. 11. 14. 16. 19. Jahr
(nach den Weisen) „ 3. 6. 8. 11. 14. 16. 19. „
(nach Gamaliel) „ 3. 6. 8. 11. 14. 17. 19. „

Diese Schaltzyklen sind mit den oben nachgewiesenen Ordnungen A, B und C vollkommen identisch; selbst die Reihenfolge ihrer Aufzählung entspricht der Zeitfolge der letzteren: der Zyklus des R. Elieser = A, jener der Weisen = B, der des R. Gamaliel = C. Eine solche Übereinstimmung ist doch schwerlich Zufall und ich kann daher die Ansicht Ginzels (Chronol. II, 72), auch die von Isaak Israeli angeführten Zyklen seien „nur durch den Ausgangspunkt des Zyklus" unterschieden[1] nicht teilen.

Was die von ihm genannten Autoritäten betrifft, so müssen dieselben natürlich nicht als die eigentlichen Urheber der bezüglichen Lehren betrachtet werden. Sie können auch die Hauptvertreter oder Übermittler derselben sein. R. Elieser ist wohl mit dem berühmten R. Elieser ben Hyrkanos = R. Elieser ha-Gadol identisch (vgl. Schürer, Verzeichnis der Personennamen in der Mischna [1913] p. 1, 1). Dazu stimmt, daß nach Ginzel, Chronologie 75, Anm. 3 die Schaltungsfolge in den Perakim des R. Elieser ha-Gadol dem unseres Elieser „ähnlich" sei. Rabbi Elieser war Zeitgenosse Agrippas II. (50—100 n. Chr.), ein unbeugsamer Vertreter des strengsten Konservatismus[2]. Schon deshalb dürfte es nicht auffallen, daß er noch an dem älteren Schaltzyklus (A) festhielt, obschon derselbe schon um 59 n. Chr. durch den Zyklus B ersetzt werden konnte und zur Zeit der Lehrtätigkeit Eliesers ersetzt sein sollte.

[1] Für die von Albiruni angeführten Zyklen (siehe Ginzel, a. a. O. 76) wäre dies allerdings — falls Albiruni's Erklärung richtig ist — zutreffend (siehe unten S. 28).

[2] Siehe W. Bacher, Die Agada der Tannaiten (1903) I, 96.

Noch eine andere Frage heischt eine Lösung: Haben die Juden ihre Schaltweise von den Babyloniern entlehnt?

Nicht zweifelhaft kann es allerdings sein, daß die Kenntnis eines 19jährigen Schaltzyklus von den Babyloniern auf die Juden überging. Viele derselben blieben ja nach Aufhebung der Gefangenschaft in Babylonien zurück und nahmen teil an allen Errungenschaften der Kultur, die sie auch ihren palästinensischen Stammesbrüdern vermittelten. Dagegen ist ebenso sicher, daß die Reihenfolge der Schaltjahre des jüdischen Zyklus von der des babylonischen ganz verschieden ist.

Die babylonische Seleukidenära (S. Ä.) beginnt — wie Epping zuerst erkannt hat — im Frühjahr 311 v. Chr. Die damals geltende Schaltregel ist (nach m. Sternk. I, 214) folgende. Dividiert man die Jahre der S. Ä. durch 19, so lassen die Schaltjahre folgende Reste:

1. 4. 7. 9. 12. 15. 18 (+),

von welcher die sechs ersten auf ein Schaltjahr mit einem II. Adar hinweisen, während der Rest 18 ein Schaltjahr mit II. Elul anzeigt.

Letzterer findet sich im jüdischen Schaltsystem nicht; doch dies ist der geringste Unterschied. Weit wichtiger ist der Gegensatz in der Aufeinanderfolge der Schaltjahre, die bewirkt, daß ein bestimmtes Jahr, das nach dem babylonischen Kalender ein Schaltjahr ist, im jüdischen als Gemeinjahr gilt und umgekehrt. Davon kann man sich leicht überzeugen. Drücken wir nämlich obige Regel unter Beachtung des verschiedenen Jahresanfangs der babylonischen S. Ä. und der jüdischen Weltära (W. Ä.) in Jahren der letzteren aus, so ergeben die Schaltjahre (zufällig) die gleichen Reste wie vorhin; denn es entsprechen sich:

die Reste { 1 4 7 9 12 15 18 (+) S. Ä.
{ 12 15 18 1 4 7 9 W. Ä.

Hätten also die Juden ihre Schaltordnung der in den letzten vier Jahrhunderten in Babylonien allgemein anerkannten Regel entlehnt, so müßte das 1. 4. 7. 9. 12. 15. 18. Jahr ihrer W. Ä. ein Schaltjahr sein. Damit stimmt aber keiner der obigen jüdischen Schaltordnungen (A, B, C) überein. Der tiefere Grund dieses Unterschiedes liegt aber darin, daß der 1. Nisan nach dem Kalender der Babylonier der letzten vier Jahrh. v. Chr. frühestens auf den 24. März (jul.) fällt, nach dem jüdischen Kalender dagegen schon über zwei Wochen vorher eintreten kann.

Nun erwähnt allerdings Albiruni (973—1048 n. Chr.) u. a. eine Schaltregel, wonach das 3. 5. 8. 11. 14. 16. und 19. Jahr der um 2 verminderten Jahressumme der Ära Adam einen Schaltmonat haben und fügt hinzu: „Diese letztere Art ist die meist verbreitete unter den Juden; sie ziehen diese den anderen vor, weil sie deren Einführung den Babyloniern zuschreiben.“ Diese Regel ist aber keine andere als die, welche dem heutigen jüdischen Kalender zugrunde liegt. Denn die Epoche der Ära Adam fällt in das Jahr nach der Epoche W. Ä.; also erhält man die Schaltjahre der W. Ä. durch Adition von (2 + 1 =) 3

zu 3. 5. 8. 11. 14. 16. 19. Jahr der Jahressumme der Ära Adam minus 2;
somit 6. 8. 11. 14. 17. 19. 3. „ W. Ä.

Das ist aber dieselbe Regel wie die der Ordnung C:

3. 6. 8. 11. 14. 17. 19. W. Ä.

Dieselbe könnte höchstens insofern die Bezeichnung „babylonisch" verdienen, als sie möglicherweise von babylonischen Juden eingeführt worden ist. Mit der Schaltweise der eigentlichen Babylonier, welche durch zahlreiche Keilinschriften der letzten vier Jahrh. v. Chr. bezeugt ist, hat jene Regel nichts zu tun. Die beiden andern von Albiruni erwähnten Zyklen sind derselben Art.

Störungen der Schaltregeln.

Kehren wir nun zu den Schaltzyklen A und B (S. 24) zurück. Sie bilden gewiß von dem Beginn der Makkabäerzeit bis zur Kalenderreform die eigentliche Grundlage des jüdischen Kalenders. Die darin ausgesprochene Regel galt aber keineswegs so ausnahmslos wie die Schaltregel der Babylonier während der letzten vier Jahrh. v. Chr. Es gab nämlich zwei Arten von Ausnahmen. Die eine beruht darauf, daß in einem Sabbatjahr nicht geschaltet werden durfte, die andere darauf, daß an dem Tage, welcher der Schaltordnung gemäß der 16. Nisan wäre (an dem die Erstlinge der reifen Gerste dargebracht werden sollten), infolge ungünstiger Witterung noch keine reifen Gerstenähren aufzutreiben waren.

Als Sabbatjahre sind bereits mehrere Jahre nachgewiesen. So 38/37 v. Chr. und 68/69 n. Chr. (Schürer, G. d. J. V. [1901], 35 f.)[1].

Ist das Sabbatjahr schon nach der Ordnung des Zyklus ein Gemeinjahr, so bleibt natürlich alles beim alten; andernfalls muß entweder unmittelbar vor oder nach dem Sabbatjahr eine Schaltung erfolgen, aber nicht nach Willkür, sondern unter Wahrung der Pascharegel. Ein Beispiel! Im Zeitraum 59—78 n. Chr. liegen drei Sabbatjahre: 61 62, 68 69 und 75 76. Letztere sind nach dem Schaltzyklus B Gemeinjahre, ersteres aber ein Schaltjahr. Dieses nun muß seinen Schaltmonat abtreten und zwar an das vorausgehende Jahr 60 61; denn eine Verlegung der Schaltung auf das Jahr 62 63 ist unzulässig, da dadurch der 1. Nisan dieses Jahres auf den 1. März herabgedrückt und folglich das Pascha viel zu früh angesetzt würde.

Nicht so leicht und sicher ist es, die Veränderungen anzugeben, welche die Schaltordnung durch die Schwankungen in der Zeit der Gerstenreife hervorgerufen wird. Es sind hier mehrere Fragen zu erörtern.

Wir wissen, daß am 16. Nisan (am 2. Tag der 7tägigen Feier der Ungesäuerten Brote) die Erstlinge der Gerstenernte dargebracht werden mußten[2]. Nach dem Schaltzyklus aber konnte dieser Termin bereits zwei Tage nach dem Frühlingsäquinoktium eintreten; um diese Zeit müßte es also in Palästina schon reife Gerste geben. Ist dies wahrscheinlich?

[1] Bezüglich des Sabbatjahres 136/5 v. Chr. (nicht — wie es nach Josephus scheinen könnte — 135/4 v. Chr.) siehe Schürer, G. d. J. V. S. 35 f.

[2] Man dörrte ein Gebund Gerstenähren (Webegarbe), zerstieß die Körner, reinigte sie von Kleien und brachte ein Omer (= 3,64 Liter) davon zum Altar (Joseph. Antiq. III, 10, 5).

Schon auf Grund der Pascharegel müssen wir dies zugeben. Denn angenommen, die erste Gerstenreife sei selbst in Jericho (5 Wegstunden von Jerusalem) gewöhnlich erst Ende März oder Anfang April eingetreten, so war jene Regel irreführend; auch wäre die Angabe der Alten, daß am 14. Nisan die Sonne im Zeichen des Widders stehe, in nicht wenigen Fällen unrichtig (vgl. oben S. 23f.).

Aber auch die heutigen Vegetationsverhältnisse im Jordanland widersprechen unserer Annahme nicht.

Hierüber findet sich bei Winer, Bibl. Realwörterbuch (1847) I, 411, 3 die Angabe: „Nach übereinstimmenden Zeugnissen neuer Reisenden reift die Gerste besonders um Jericho schon im März, wird aber in der Regel im April geschnitten" (s. Buhle, Calendar. Palaest. oecon. p. 14, 23). Tristam, The Natural History of the Bible (8. edit.) 421 versichert sogar: „In the Jordan valley the Barley harvest is over by the end of March, and I have eaten a barley-cake in that month at Jericho, made from a crop which I had seen sown in December."

Dies bestätigt auch eine Angabe Jungs bei Riedel, Alttestamentliche Untersuchungen I. Heft (Leipzig 1902) S. 64: „Die Reife des Getreides und der Traube ist in Palästina sehr verschieden. Im Jordantale z. B. beginnt die Getreideernte im März, hier (Sarona) in der Küstenebene im April, auf dem Gebirge aber erst jetzt (9. Juni 1901)." Bauer, Volksleben im Lande der Bibel (Leipzig 1903) S. 126 dagegen bemerkt: „Die Gerstenernte in der Jordanau schon in den März verlegen zu wollen, wie so häufig geschieht, wäre verfrüht."

Für unsere Frage handelt es sich aber nicht darum, wann die Reife eine so allgemeine und vollständige ist, daß die Gerste eines ganzen Bezirks oder auch nur eines ganzen Feldes geschnitten werden konnte, sondern darum, wann man die für das Opfer nötige geringe Menge einzelner reifer Halme sammeln konnte. Der moderne Reisende achtet hierauf natürlich nicht. Der jüdischen Bevölkerung aber lag sehr viel daran, die durch Frühreife ausgezeichneten Plätzchen ihrer Felder ausfindig zu machen. Und dies aus zwei Gründen: 1) Bevor die Erstlingsgarbe dargebracht war, durfte man nicht ernten[1] und von dem neuen Getreide nichts genießen (Lev. 23, 14); 2) falls am 16. Nisan keine reifen Ähren vorhanden waren, mußte die Ernte nicht etwa nur um einige Tage, sondern um einen ganzen Monat verschoben werden, indem man jenes gesetzliche Datum selbst durch Einschaltung eines Monats hinausrückte[2].

Unter diesen Umständen ist es durchaus wahrscheinlich, daß man im 1. Jahrh. vor und nach Chr. schon am 23. März gregor. bei Jericho die

[1] Nur den Bewohnern von Jericho wurde — falls sich das Osterfest erheblich verspätete — mit Rücksicht auf die frühe Reife in jener Gegend und den durch den Aufschub entstehenden Schaden die Ernte schon früher gestattet (so wenigstens nach Mischna, Pesachim IV 8a).

[2] Es sei hier an den bekannten Erlaß Gamaliels erinnert, der an die Juden zu Babylon und Medien gerichtet ist und also lautet: „Wir machen euch hiermit bekannt, daß weil die jungen Tauben und Lämmer noch zart sind und auch die Zeit der reifen Ähre nicht da ist, es uns gut geschienen hat, daß diesem Jahre 30 Tage zugelegt werden" (Jerus. Gem. Tract. Sanh. 18.4).

für die Webegarbe des 16. Nisan nötigen reifen Ähren finden konnte, falls das damalige Klima des Jordantales dem von heute nicht nachstand. Diese letztere Frage ist wiederholt aufgeworfen worden. Reclus, Nouvelle Géographic universelle IX, 740 suiv. bemerkt hierüber, auf Gay Lussac et Arago, Annales des Longitudes 1834 sich stützend: „Assurément, la température est à peu près restée la même, puisque la limite septentrionale de la zone où mûrissent les dattiers et la limite méridionale des vignes coïncident encore sur les bords du Jourdain"; dagegen sei das Klima ehedem merklich feuchter gewesen, besonders infolge sehr ausgedehnter Waldungen [1]. Mit Recht hat man jedoch bezweifelt und geradezu bestritten, daß es solche in biblischer Zeit auf dem Boden Palästinas gab [2]. Die Niederschläge mögen immerhin etwas reichlicher als heute gewesen sein; aber beträchtlich ist der Unterschied nicht. Von großer Bedeutung dagegen ist der Umstand, daß in alter Zeit weitverzweigte Bewässerungsanlagen ersetzten, was der Himmel versagte. Wie ganz anders heute. Man vergleiche nur das, was Strabo XVI, 2, 41 und Josephus Bell. Jud. IV, 8, 3 über die wunderbare Fruchtbarkeit der Landschaft von Jericho berichten, mit deren heutigem Zustand bei Ritter, Erdk. XV, 500. Licht, Wärme und Feuchtigkeit können indes nur dann zur vollen Wirkung gelangen, wenn der Boden durch die Arbeit von Hacke und Pflug entsprechend vorbereitet ist; dies gilt insbesondere vom steinreichen Boden Palästinas. Wie ganz anders aber haben die Alten diesem Umstand Rechnung getragen als die trägen und entnervten Bewohner der heutigen Jericho (siehe Ritter, Erdk. XV, 526; Robinson, Palaest. II, 523 f.). Im allgemeinen waren daher die Bedingungen für die Ausdehnung des Getreidebaus im Altertum erheblich günstiger. An den Stellen dagegen, wo für genügende Wasserzufuhr und Bearbeitung des Bodens gesorgt wird, dürften die heutigen Ergebnisse der Agrikultur auch in bezug auf die Reifezeit kaum zurückstehen. Allein gerade dort, wo die Reife am frühesten eintrat, bei Jericho, erfährt heute nur ein geringer Teil des ehedem so fruchtbaren Bodens jene unentbehrliche Förderung. Es ist aber doch nicht wahrscheinlich, daß gerade dieser Teil durch frühe Reife besonders bevorzugt ist.

[1] So u. a. auch Fraas, Aus dem Orient (1867) I S. 196 ff.

[2] Vgl. Ankel, Grundzüge der Landesnatur des Westjordanlandes (1887) 119 ff., dem sich auch Hilderscheid, Die Niederschlagsverhältnisse Palästinas in alter und neuer Zeit ZDPV, 1902, 99 ff. anschließt.

Gegen eine wesentliche Änderung des Klimas von Palästina in historischer Zeit haben sich überdies schon Lartet (Géologie, III, Bd. des Werkes: Voyage d'Exploration à la Mer Morte etc. par M. le duc de Luynes [1874], p. 212) und Conder (The fertility of ancient Palestine. Quart. Statem., 1876, 131 ff.) ausgesprochen. Was den Waldbestand Palästinas in alter Zeit betrifft, so ist es nützlich, auch bei Josephus Umschau zu halten. Denn es ist zu erwarten, daß er bei der Schilderung wechselvoller Kämpfe gelegentlich auch der Wälder gedenkt, falls es solche gab; spielten letztere doch bei der ehemaligen Kampfesweise eine noch viel größere Rolle als heute. Von großen Wäldern berichtet aber Josephus nirgends; dagegen erfahren wir, daß es damals in der Gegend von Jerusalem keinen beträchtlichen Waldbestand gab; denn das römische Heer unter Vespasian konnte kaum das für die Belagerungswälle nötige Holz auftreiben. War doch schon durch die Errichtung der vier Hauptwälle (B. J. V, 11, 4) aller Holzvorrat im Umkreis von 90 Stadien (16.7 Kilometer) gänzlich erschöpft (B. J. V, 12, 4).

Alle diese Erwägungen können uns in der Annahme bestärken, daß vor 2000 Jahren schon kurz nach dem Äquinoktium das Aufbringen der Webegarbe in der Regel möglich war.

Wir sagen: in der Regel. Denn wenn auch die Schwankungen der vegetativen Jahreszeiten am gleichen Ort in Palästina weit geringer sind als in unseren Breiten, so dürfen wir doch nicht ganz davon absehen. Die dadurch erzeugte Unsicherheit beschränkt sich indes auf jene wenigen Fälle wo der 14. Monatstag schon sehr bald auf das Äquinoktium folgte. So bleibt es fraglich, ob in dem Zyklus von 59—77 n. Chr. der Ordnung B (S. 24) gemäß das Jahr 64 65 und nicht statt dessen 63 64 Schaltjahr war (wie es auch die Ordnung A verlangte). Von den anderen Jahren könnte höchstens noch das Jahr 72 73 in Frage kommen, statt dessen möglicherweise das Jahr 71 72 Schaltjahr sein könnte. Aber schon dieses Zugeständnis ist nicht gering. Denn nach Ordnung B (und A) fällt das Äquinoktium im Jahre 72 auf den 13. Nisan, also der Tag der Erstlingsgarbe erst drei Tage später. Das mag dem, der den schleppenden Fortschritt der Vegetation in unseren Breiten auf den Orient, insbesondere im Jordantal, überträgt, als ein geringfügiger Zeitraum erscheinen. In Wirklichkeit aber vermag dort die Frühlingssonne, hinreichende Feuchtigkeit vorausgesetzt, in einem einzigen Tage mehr als bei uns während einer Woche.

Für den Zeitraum 59—78 n. Chr. erhalten wir somit unter der Berücksichtigung 1) der Unsicherheit, ob damals noch die Schaltordnung A oder bereits die Schaltordnung B in Kraft war, 2) der Sabbatjahre (bzw. des einzigen, eine Ausnahme in der Schaltung bewirkenden Sabbatjahres 61 62), 3) der Schwankungen in der Zeit der Ährenreife folgende julianische Daten für die Jahresanfänge (1. Nisan):

J. n. Chr.	1. Nisan		J. n. Chr.	1. Nisan	
59[1]	IV. 1 2[3]		69*	III. 12 13	
60*[2]	III. 21 22		70	III. 31 IV. 1	* oder:
61	IV. 9 10		71	III. 21 22	IV. 8 9
62	III. 30 31	oder:	72*	III. 9 10	
63*	III. 20 21	* III. 8 9	73	III. 28 29	
64	IV. 6 7		74*	III. 17 18	
65	III. 26 27		75	IV. 5 6	
66*	III. 16 17		76	III. 24 25	
67	IV. 3 4		77*	III. 14 15	
68	III. 23 24		78	IV. 1 2	

Von diesen Daten sind die von 66 bis 70 inkl. wegen der Chronologie des jüdischen Krieges (Abh. XI) von besonderer Wichtigkeit. Sollte aber jemand die Befürchtung hegen, daß durch eine ungewöhnlich große Verspätung der Gerstenreife im Jahre 66 und 69 der Jahresanfang möglicherweise einen Monat später fiel, dem mag die Tatsache zur Beruhigung dienen, daß historische Daten bei Josephus nur mit unseren obigen Ansätzen vereinbar sind (siehe Abh. XI).

[1] So (einfach) statt 59 60 (von Frühjahr zu Frühjahr).

[2] 60* bedeutet, daß das Jahr 60 61 einen Veadar (Schaltmonat) hat.

[3] Das Datum IV. 1,2 bezeichnet nicht etwa eine Unsicherheit in bezug auf den Monatstag, sondern besagt, daß der 1. Nisan mit dem 1. April abends beginnt und am Abend des 2. April endigt.

C. Die julianischen Gleichwerte altjüdischer Tagdaten.

Die für die historische Chronologie so wichtige Frage, ob und wann es möglich sei, altjüdische Daten in julianische umzusetzen, hängt natürlich davon ab, ob die heutige Astronomie, wenigstens in manchen Fällen, den Tag des Mond-Neulichts im 1. Jahrtausend v. Chr. mit voller Sicherheit zu ermitteln imstande ist. Um hierüber Klarheit zu gewinnen, muß man 1. den Grad der Genauigkeit kennen, der unseren Berechnungen der Mondphasen, insbesondere des Neumondes, für eine so weit zurückliegende Zeit zukommt, und 2. es verstehen, den Einfluß sämtlicher Faktoren zu ermitteln, durch welche die Dauer der Zeit zwischen Neumond und Neulicht bedingt ist. Was die Genauigkeit unserer Neu- und Vollmondberechnung angeht, so läßt sich dieselbe mit Hilfe der babylonischen Beobachtungen von Sonnen- und Mondfinsternissen nachprüfen. Die Arbeiten hierüber sind noch nicht abgeschlossen; doch läßt sich schon jetzt sagen, daß die von E. v. Haerdl [1] für die Zeit 957—605 v. Chr. und von Ginzel [2] für den Zeitraum 605 v. Chr. bis 308 n. Chr. nach Schrams Hilfstafeln berechneten Neumonde für weitaus die meisten Fälle eine hinreichende Genauigkeit bieten, wenn diese auch geringer ist, als die beiden Astronomen glaubten [3]. Der Zeitraum zwischen dem astronomischen Neumond und dem Erscheinen der Sichel ist äußerst wechselreich. Dies wird zum Teil schon durch die Änderung in der Tageszeit des Neumondes veranlaßt. Denn nehmen wir an, die Konjunktion finde abends 7^h statt, der Mond gehe tags darauf $7^h 10^m$ unter und das theoretisch erforderliche Intervall zwischen Neumond und Neulicht betrage gerade 1 Tag, so ist die Sichel natürlich sichtbar. Fällt der Neumond — ceteris paribus — auf $7^h 11^m$, so erscheint die Sichel einen Tag später. Schon so würden sich Schwankungen von 1—2 Tagen ergeben. So einfach es ist, dieser Ungleichheit Rechnung zu tragen, so verwickelt ist es, das vorhin als bekannt vorausgesetzte Minimum der Zwischenzeit (Neumond-Neulicht) zu ermitteln. Suchen wir hierüber volle Klarheit zu erlangen. Die Sichtbarkeit der Sichel wird dadurch bedingt, daß bevor noch der Mond untergeht, ein solcher Grad von Dunkelheit eingetreten ist, daß die feine Sichel sich genügend abheben kann. Dieser Moment fällt zwischen das Ende der bürgerlichen und das der astronomischen Dämmerung und ist von der Größe des Tiefstandes der Sonne unter dem Horizont bedingt. Der Betrag dieser Sonnentiefe, der gerade genügt, die am Horizont stehende Mondsichel hervortreten zu lassen, heißt der Sehungsbogen. Nach meinen Untersuchungen zahlreicher babylonischer Beobachtungsergebnisse beträgt derselbe zur Zeit des Frühlingsäquinoktiums $10.^0 4$ bis 11^0. Diese empirisch erlangten Werte tragen sowohl dem Einfluß der wechselnden Beschaffenheit der Atmosphäre als auch dem der verschiedenen astronomischen Verhältnisse Rechnung.

[1] Astron. Beiträge z. assyr. Chronol. (Wiener Akad., math.-naturw. Klasse, 49. Bd.).
[2] Handb. der mathem. und techn. Chronol. I 547 ff. II 544 ff.
[3] Nach ihnen sind die Ergebnisse auf $^1/_2$ Stunde genau.

Um die Frage zu entscheiden, ob bei klarem Wetter die Sichel schon am 1. oder erst am 2. Tage nach dem Neumond gesehen werden konnte, haben wir also durch Rechnung zu ermitteln, wie tief die untergegangene Sonne unter dem Horizont stand, als eben der Mond den Horizont erreichte. Die Sonne wird natürlich ceteris paribus um so tiefer stehen, je weiter der Mond nach der Konjunktion sich ostwärts von ihr bereits entfernt hat; die Größe dieser Entfernung aber hängt nicht nur von der seit der Konjunktion verflossenen Zeit, sondern auch von der Geschwindigkeit ab, die der Mond während jener Zeit besaß. Da die tägliche Mondbewegung zwischen $11^0 46'$ und $15^0 21'$ schwankt, so liegt es auf der Hand, daß hierauf Rücksicht genommen werden muß. Noch bedeutsamer indes sind die Wirkungen zweier anderen Faktoren: die Jahreszeit bzw. die Stellung der Sonne in der Ekliptik und die ‚Breite' des Mondes, d. h. seinen nördlichen oder südlichen Bogenabstand von der Ekliptik. Den Einfluß beider zeigen die Zahlenwerte der folgenden für Babel (geogr. Breite = $32.^0 5$) berechneten Tabelle. In dieser wird vorausgesetzt, daß der Mond bei seinem Untergang gerade um 13^0 sich von der Sonne ostwärts entfernt hat, und die Frage beantwortet: um wieviel Minuten geht beim Beginn der vier Jahreszeiten (wo die Länge ☉ der Sonne 0^0, 90^0, 180^0, 270^0 beträgt) der Mond später unter als die Sonne und zwar für den Fall, daß ersterer 5^0 nördlich der Ekliptik ($\beta = +5^0$), auf dieser ($\beta = 0^0$) oder 5^0 südlich derselben ($\beta = -5^0$) steht.

	☉	$\beta = +5^0$	$\beta = 0^0$	$\beta = -5^0$
I	0^0	65^m	62^m	57^m
II	90	72	55	37
III	180	57	35	15
IV	270	72	59	44

So erfahren wir zunächst, daß bei gleicher Mondbreite die Verspätungen des Mondes gegenüber der Sonne in den vier Jahreszeiten sehr verschieden sind. Besonders gilt dies für die Äquinoktien (I und III). So geht der Mond, wenn $\beta = 0^0$, zur Zeit des Frühlingsäquinoktiums erst 62 Minuten, zur Zeit des Herbstäquinoktiums bereits 35 Minuten nach der Sonne unter. Daraus ergibt sich dann weiter, daß unter sonst gleichen Bedingungen die Sonne beim Monduntergang im Frühling viel tiefer steht und die Bedingung der Sichtbarkeit der Sichel weit günstiger ist als im Herbst. Die Liste zeigt aber auch den Einfluß der Mondbreite. Er ist am geringsten beim Frühlingsäquinoktium und am größten beim Herbstäquinoktium. Das Maximum der Mondverspätung (72 Minuten) wird zur Zeit der Solstitien, wenn zugleich $\beta = +5^0$, das Minimum (15 Minuten) dagegen beim Herbstäquinoktium, wenn zugleich $\beta = -5^0$, erreicht.

Wäre der Sehungsbogen der Mondsichel eine konstante oder nur wenig schwankende Größe (etwa 11^0), so würde zur Beurteilung der Zeit des Neulichts folgendes Verfahren genügen. Man berechnet für die Sonnenlängen · in Abständen von je 10^0 die Elongation (e), d. h. die Längendifferenz von Mond und Sonne ($\lambda - ☉$), welche einem Sehungsbogen $s = 11^0$ entspricht und zwar für die drei Fälle, daß der Mond eine Breite (β) von

je $+ 5^0$, 0^0 und $- 5^0$ hat. Die einander entsprechenden Werte werden hierauf in einer Tafel vereinigt, wo β das Horizontal-Argument, $\cdot$ das Vertikal-Argument, e den Tafelwert bildet. Zur Entscheidung der Frage, ob gegebenenfalls die Sichel an einem bestimmten Abend sichtbar war, genügte es dann in der Regel, $\cdot$, e und β näherungsweise zu berechnen und damit in die Tafel einzutreten. Oft würde schon ein prüfender Blick auf dieselbe hinreichen.

So einfach liegen jedoch die Dinge nicht; denn der Sehungsbogen ist keineswegs nahezu konstant. Dies rührt daher, daß mit der Verbreiterung der Sichel auch die Intensität des Mondlichtes zunimmt und dieses somit schon bei einem geringeren Grad von Dunkelheit, also auch bei einem geringeren Tiefstand der untergegangenen Sonne aus der Dämmerung hervorbricht. So kommt es z. B., daß die Sichel statt bei einer Elongation (e) von 18^0 schon bei einer solchen von $14.^05$ gesehen wird, weil der Sehungsbogen nicht mehr 11^0, sondern nur $8.^08$ beträgt. Eine Tafel, die auch der Zunahme der Lichtintensität Rechnung trägt, läßt sich indes rein theoretisch nicht ableiten, und auch die vorliegenden photometrischen Messungen reichen für unsere Zwecke nicht aus. In dieser Verlegenheit indes erweisen sich zahlreiche babylonische Neulichtdaten aus babylonischen Beobachtungstafeln als kostbare Gabe. Natürlich meinen wir solche babylonische Daten, deren julianische Äquivalente mit Hilfe von Angaben über Mond- oder Sonnenfinsternisse oder Mond-Positionen mit voller Sicherheit berechnet werden können. Dadurch ward es mir möglich, eine Tafel der oben angedeuteten Art anzulegen, welche gestattet, nach vorhergehender Berechnung von β, e und β in weitaus den meisten Fällen über die Sichtbarkeit der Sichel rasch und sicher zu entscheiden. Diese Tafel gilt zwar zunächst nur für Babel (geogr. Breite $= 32.^05$). Indes ist der Breitenunterschied von Babel und Jerusalem so gering — er beträgt nur $0.^07$ —, daß wir die Tafelwerte unbedenklich auch für Palästina gelten lassen dürfen, da wir solche Fälle, die nahe der Grenze des Möglichen liegen, von der Verwertung ganz ausschließen.

Damit ist unser doppelter Zweck: den Einfluß der die Zeit des Neulichts (d. h. den Beginn des altjüdischen Monats) bestimmenden Faktoren zu kennzeichnen und den von uns eingeschlagenen Weg anzugeben, auf dem wir zur Ermittlung ihrer Gesamtwirkung in jedem Einzelfall (die seltenen Grenzfälle abgerechnet) mit völliger Sicherheit gelangen konnten, erreicht.

Bei diesen Untersuchungen stellt sich u. a. auch heraus, daß das Minimum der Zeit zwischen Neumond und Neulicht für Babylon (geogr. Breite $32.^05$) $15\frac{1}{2}$ Stunden beträgt. Dies trifft zu, wenn am Abend des Neulichts 1. die Sonnenlänge $50—60^0$ oder $270 - 280^0$ beträgt, 2. wenn der Mond sich im Perigäum befindet, also seine größte Geschwindigkeit ($15^021'$ im Tag) hat, 3. seine Breite ihr Maximum ($+ 5^0$) erreicht.

II.

Zum Alter der wichtigsten bürgerlichen und kultischen Gesetzesbestimmungen des Pentateuch, insbesondere des sog. Priesterkodex.

Einleitung.

Die folgenden Darlegungen sind zunächst durch die Notwendigkeit veranlaßt, die chronologische Verwertung der Angaben des Pentateuch sicherzustellen; zugleich aber sind sie als ein bescheidener Beitrag zu dessen Glaubwürdigkeit überhaupt gedacht. Der mosaische Ursprung der hier in Frage kommenden Institutionen wird freilich bereits durch die Überlieferung verbürgt. Allein schon die Würde des Gegenstandes macht doch eine möglichst eindringende wissenschaftliche Begründung höchst wünschenswert. Diese wird vollends zur gebieterischen Notwendigkeit durch die Tatsache, daß die moderne Kritik die traditionellen Anschauungen in unserer Frage als durchaus ungeschichtlich verwirft. Diese negative Richtung, die besonders W. Vatke († 1882), Ed. Reuss († 1891), K. H. Graf († 1869), Abr. Kuenen († 1891) und Jul. Wellhausen († 1918) begründeten, ist weniger durch die literarische Methode als durch die rationalistische entwicklungstheoretische Auffassung gekennzeichnet[1]. Erstere hat zur Aufstellung der Quellenschriftenhypothese geführt, wonach der Hexateuch (= Pentateuch + Buch Josue) aus vier oder fünf Hauptquellen[2] hervorgegangen sein soll. Diese Scheidung ist im wesentlichen auch von manchen Exegeten angenommen worden, die keineswegs den entwicklungstheoretischen Folgerungen ihrer Kollegen beipflichten.

[1] Beide fließen übrigens leicht ineinander und lassen sich in manchen Fragen kaum auseinanderhalten.

[2] Mit Rücksicht auf nichtexegetische Leser seien hier die gebräuchlichen Abkürzungen der Quellenbezeichnungen angegeben: J = Jahvist, E = Elohist (JE = Kombination von J und E), D = Deuteronomist, P = Priesterkodex. Außerdem hat man noch eigens ‚Schichten' unterschieden. So z. B. bedeutet bei P: P^g die Grundschicht, P^h den ‚Heiligkeitsgesetz (H)' genannten Teil (von einigen auch als besondere Hauptquelle angesehen), P^s die spätere, jüngere Schicht. Die Stellen des ‚Hexateuch' (= Pentateuch + Buch Josue), aus welchen sich die einzelnen Quellen zusammensetzen sollen, bieten die Einleitungen in das A. T.; sie werden übrigens in den uns beschäftigenden Einzelfällen stets angegeben.

Was die Abfassungszeit der einzelnen Quellen betrifft, so gehen die Meinungen der Kritiker auseinander. Wellhausen setzt J vor 722 v. Chr., E in die prophetische Zeit, D kurz vor das 18. Jahr des Königs Josias (621 v. Chr.), P in die Zeit nach Ezechiel. Nach Kuenen fällt die Abfassung von J ins 9. oder in den Anfang des 8., E in die Mitte des 8. Jahrh.; D ist der Hauptsache nach abgefaßt worden, um der Kultreform Josias' als Richtschnur zu dienen; P^h (= H) ist jünger als Ezechiel, die Gesetzesbestimmungen des P noch jünger, nachexilisch. Ähnlich andere. Wieder andere (besonders neuerdings) rücken die Entstehungszeiten höher hinauf.

Allen Vertretern der Graf-Wellhausenschen Richtung ist insbesondere dies gemeinsam, daß sie das Deuteronomium kurz vor der Auffindung des Gesetzbuches (621) und den Prieserkodex erst nach Ezechiel entstehen lassen. Beides wird sich als unhaltbar herausstellen. Unser Hauptziel ist indes nicht etwa die Untersuchung der Grundlagen, auf denen die Ansätze der Entstehungszeiten der ‚Quellen' beruhen, sondern die Ermittlung des relativen und absoluten Alters der wichtigsten sozialen und religiösen Einrichtungen des Pentateuch. Mit anderen Worten: es gilt die Frage zu beantworten, ob die dort niedergelegten Gesetzesbestimmungen als mosaisch gelten dürfen oder ob sie nachweisbar erst in späterer Zeit, etwa als Ergebnis einer allmählichen Entwicklung zutage getreten sind.

Selbstverständlich kann diese Aufgabe nicht gelöst werden, ohne zuweilen mit der Vertretung der entgegengesetzten Anschauung in Fühlung zu kommen. Doch ziehen wir den positiven Beweis der Abwehr vor. Glücklicherweise wird diese durch den Umstand erleichtert, daß wir es fast ausschließlich mit dem Werke eines einzigen Mannes zu tun haben: den Prolegomena zur Geschichte Israels von Julius Wellhausen. Dieses Buch, dessen 1. Auflage 1878 als ‚Geschichte Israels, I. Band' erschien, hat bis zu seiner 6. Auflage (1905) einen wahren Siegeszug durch die wissenschaftliche Welt erlebt. Nicht als ob W. sie durch glänzende Neufunde überrascht hätte! Es war vielmehr die geistreiche und anscheinend folgerichtige Entwicklung seines Systems und die anschauliche, souveräne Sprache, die viele sonst recht besonnene Gelehrte — manche nach anfänglicher Gegenwehr — bezauberte. Davon geben zahlreiche Darstellungen der israelitischen Religionsgeschichte und Kommentare Zeugnis, die nicht selten fast wörtlich die Gedanken des Meisters wiederholen, seine oft nur mit wenigen Strichen hingeworfene Bilder mit hingebender Pietät weiter ausmalen und nur zuweilen in nebensächlichen Dingen eine abweichende Meinung vertreten.

Manche Voraussetzungen Wellhausens sind nun allerdings bereits durch die bedeutsamen Funde der letzten Jahrzehnte besonders auf ägyptischem Boden erschüttert worden bzw. zu Fall gekommen.

So erscheint der Wellhausensche Spätansatz des Beginns des Staatswesens, des Schrifttums und der Gesetzesreligion Israels angesichts dessen, was wir aus den Inschriften vom 14. bis zum 12. Jahrh. v. Chr. wissen, nicht nur willkürlich — das war er schon von vornherein —, sondern auch verfehlt. Die bekannten

El-Amarna-Tafeln[1] zeigen uns Palästina in der ersten Hälfte des 14. Jahrh. in einem Zustande politischer Ohnmacht gegenüber eindringenden Fremdvölkern, der sehr an die Zeit der israelitischen Invasion erinnert, und nach der Israel-Stele[2] war jene Invasion um 1220 v. Chr. bereits vollzogen; wird doch dort Z. 26/27 Kanaan als Sitz des Stammes Israel bezeugt[3]. Daß aber dieser auf der niedrigen Kulturstufe von Nomaden gestanden habe, klingt wenig glaubhaft, wenn man erfährt, daß zur Zeit Ramses' III. (etwa 1200) selbst gewöhnliche Arbeiter des Lesens und Schreibens kundig waren[4]. Endlich ist es gewiß nicht zufällig, wenn manche kultische Anordnungen des Priesterkodex äußerlich aufs deutlichste ägyptisches Gepräge tragen.

Man pflegt hier vor allem an die ägyptische Sitte der Beschneidung zu denken, die allem Anschein nach ein religiöser Weiheakt war[5]. Es läßt sich jedoch

[1] Keilinschriftliche diplomatische Korrespondenz aus den Archiven Amenhoteps IV. (um 1377—1361), gefunden von einer Bäuerin 1887 in Et-Tell (gew. Tell el-Amarna), 300 km südlich von Kairo. Jetzt größtenteils im Berliner Museum. Zuletzt neu bearbeitet und übersetzt von KNUDTZON, Die El-Amarna-Tafeln (1907, 8); die vorausgehende Literatur ebenda. Besonders bemerkenswert sind KNUDTZON Nr. 286 ff., wo Abdi(?)-heba von Jerusalem seinem Oberherrn, dem König von Ägypten, meldet, die Ḫabiru hätten sich der Städte des Landes bemächtigt, und um Hilfe bittet.

[2] Siegeshymnus auf König Menephtah. Gefunden von Fl. Petrie 1896 in Menephtahs Totentempel. Jetzt im Museum von Kairo. Veröffentlicht, erklärt u. übers. von SPIEGELBERG, Ägyptische Zeitschr. 34, 1 ff. Vorletzte Übersetzung von BREASTED, Ancient Records of Egypt (1906) III, 602 ff. Eine deutsche Übersetzung bot zuletzt RANKE bei GRESSMANN, Altoriental. Texte und Bilder I, 195.

[3] Die Übersetzung der wichtigen Stelle lautet: Z. 26: „Erbeutet ist Kanaan mit (?) allem Schlechten." Z. 27: „Gefangen geführt ist Askalon, gepackt Geser, Jenoam vernichtet, Israel — seine Leute sind wenig, sein Same existiert nicht mehr, Syrien ist geworden zur Witwe für Tamesi (poet. Name für Ägypten)." Mit Rücksicht auf Exod. 1, 11, wonach die Israeliten beim Bau von Vorratsstädten Pitom (und Ramses) Fronarbeit verrichteten, und den Umstand, daß die Ausgrabungen zu Tell-el-Mashûta (durch NAVILLE 1883) in dem mit Pitom identifizierten Per-Atum ‚Haus des (Gottes) Atum' wohl viele Ziegeln mit dem Namen Ramses' II., aber keinen mit dem früherer Könige zutage förderten, haben manche angenommen, daß Menephtah, der Nachfolger Ramses II., der Pharao des Auszugs sei. Daraus hat man dann weiter geschlossen, daß als Wohnsitz Israels in der oben erwähnten Stele nicht Kanaan selbst, sondern dessen Südgrenze angenommen werden müsse, so daß die Israeliten um 1220 noch auf der Wanderung gewesen seien. Das stimmt indes zur biblischen Chronologie ganz und gar nicht; auch ist m. E. der Beweis, daß das biblische Pitom von Ramses II. gegründet ward, nicht durchschlagend. Vielleicht bringt die Entdeckung der Reste von Ramses, der andern Vorratsstadt (zwischen Pitom und Sukkot [Exod. 12, 37]) neues Licht.

[4] ERMAN, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum (1885) I, 183 f.

[5] ERMAN, Ägypten II, 711 bemerkt allerdings, die von ihm angeführte Stelle sei die einzige, welche zeige, daß die Ägypter der Sitte der Beschneidung ‚Wichtigkeit beilegten'. Die bekannte Beschneidungsszene im Tempel des Chonsu zu Karnak (Rev. archéol. N. S. III (1861) 298 ff. und die Zeugnisse von Horapoll, Josephus, Klemens und Origenes weisen jedoch klar auf eine — nach Kl. und Or. späterhin auf die Priester und Mysterienbeflissenen beschränkte — religiöse Sitte. Nach neueren Untersuchungen war die Beschneidung, wenigstens im alten Reich, nicht nur bei Priestern und Königen, sondern auch beim Volk allgemein im Gebrauch (s. FOUCART in Encyclop. of Religion and Ethics III (1910), 670—677). Dem scheint freilich Jer. 9, 25 zu widersprechen, wonach alle Heiden unbeschnitten sind. Der Prophet redet jedoch hier von der Beschneidung, die kraft göttlichen Gesetzes vollzogen ist, mit der aber zugleich die innere, religiöse Gesinnung (die Beschneidung des Herzens) verbunden sein muß; den Heiden — wenn auch dem Fleische nach beschnitten — fehlt schon das erstere, jüdischen Zeitgenossen des Propheten das letztere. Schon Hieronymus bietet die richtige Auffassung. Er bezeugt dabei auch die allgemeine Verbreitung

nicht nachweisen, daß ihre Einführung als Bundeszeichen (Gen. 17) sich auf Erfahrungen, die Abraham im Nillande gemacht (Gen. 12), zurückführt. Dies schon deshalb nicht, weil die Beschneidung bei mehreren semitischen Völkern eingebürgert war, wenn auch nach Herod. II, 104 von Ägypten her, und zwar schon sehr früh, da in der Bibel die Philister oftmals als die ‚Unbeschnittenen' von anderen Nachbarn Israels unterschieden werden. Man hat zwar behauptet, daß nach dem ‚Jahvist' (Exod. 4, 24ff.) die Einführung der Beschneidung erst durch Ṣippora (die midianitische Priestertochter und Gattin Moses') und nach dem ‚Elohist' (Jos. 5, 2f.) sogar erst nach der Überschreitung des Jordan im Gilgal erfolgte; aber den Beweis für diese Behauptungen ist man schuldig geblieben.

Das Abhängigkeitsverhältnis, das wir im Auge haben, besteht vielmehr aller Wahrscheinlichkeit nach zwischen der Stiftshütte, der Bundeslade und dem israelitischen Opferwesen einerseits und den ägyptischen Kultgebräuchen anderseits.

Wellhausen, Prol.[6] 36f., sah mit Graf in der Stiftshütte nicht das Urbild, sondern die Kopie des Jerusalemischen Tempels und begründete dies u. a. damit, daß „bei der Beschreibung der Stiftshütte von ihrer Süd- und Nordseite die Rede, ohne vorhergehende Anordnung einer bestimmten, stets gleichen Orientierung derselben; diese wird stillschweigend vorausgesetzt, weil sie vom Tempel hergenommen ist". Die beiden Gelehrten haben wohl nicht gewußt oder nicht bedacht, daß die genaue Orientierung nach den Himmelsrichtungen schon den alten Ägyptern

der Beschneidung: „Multarum ex quadam parte gentium et maxime quae Judaeae Palaestinaeque confines sunt, usque hodie populi circumciduntur et praecipue Aegyptii et Idumaei Ammonitae et Moabitae . . ." Den Ursprung der Beschneidung findet Herodot, der um 450 v. Chr. Ägypten bereiste, in eben diesem Lande, und zwar seien es Reinlichkeitsgründe gewesen, die dazu geführt hätten (Herod. II, 36. 37). Dem letzteren wird jeder beipflichten, der gewisse Wirkungen eines heißen und vielerorts wasserarmen Landes besonders nach dem Eintritt der pubertas beachtet. Aus dem hygienischen Bedürfnis entwickelte sich das moralisch-religiöse. Die Entzündung und widerliche Reizung mußte dem gesunden Naturmenschen als eine Ungehörigkeit und ihre Beseitigung als Vorbedingung eines reinen und geordneten actus conjugalis erscheinen, der jedem an ein höheres Wesen glaubenden Menschen als eine heilige, gottgeweihte Handlung, gewissermaßen als eine Teilnahme an der schöpferischen Tätigkeit Gottes gilt. Auf diesem Wege ward die Beschneidung selbst ein religiöser Weiheakt, der bei ganz verschiedenen Völkern gerade um die Zeit der pubertas vollzogen wird. Ob die Beschneidung zuerst in Ägypten oder in einem andern Lande des dunklen Erdteils oder sonstwo aufkam, ist eine Frage für sich, die wohl kaum mit Sicherheit beantwortet werden kann. Auch kann es leicht sein, daß mancherorts der Gebrauch erst eingeführt ward, als er bereits ein religiöser Weiheakt geworden und sein auf klimatische Verhältnisse und dadurch hervorgerufene Erkrankung zurückgehender Ursprung nicht mehr beachtet ward. Die verschiedenen Sitten und Gebräuche, die da und dort jenen Akt begleiten, sind zwar ethnologisch sehr lehrreich, aber sie sind oft eher geeignet, jenen Ursprung zu verhüllen als aufzudecken. Wie die gesamte Naturreligion und ihre mannigfachen Äußerungen letztlich auf eine mehr oder minder aufmerksame Naturbeobachtung — sei es im irdischen oder im Wolken- und Sternenbereich — zurückgeht, so auch hier. Niemals wären die Bewohner eines gemäßigten oder kalten und zugleich wasserreichen Landes erstmalig auf die Sitte der Beschneidung verfallen. — Wenn nun diese Gen. 17 zum Bundeszeichen des auserwählten Volkes erhoben ward, so kann das ebensowenig Bedenken erregen wie die Aufnahme in die christliche Gemeinschaft durch die Wassertaufe, die in dem uralten Wasserritus, insbesondere der Babylonier, ein gewisses Analogon hat. Die israelitische Beschneidung unterscheidet sich übrigens von jener der anderen Völker, insbesondere der Ägypter, auch in der zeitlichen Festsetzung; sie sollte am 8. Tage geschehen, von welchem an der neue Weltbürger Jahve angehören darf und soll (vgl. auch die Bestimmung Exod. 22, 29; Deut. 15, 19; Lev. 22, 27 bezüglich der Weihe der erstgeborenen Opfertiere an Jahve).

bei Anlage ihrer sakralen Bauten — besonders der Pyramiden [1] (Königsgräber) und der Mastaba (der Gräber der Großen des alten Reiches) [2] , aber auch der Tempel ganz geläufig war. Die Vorderseite der Mastaba und auch der Gräber des neuen Reiches war in der Regel wie bei der Stiftshütte im Osten, die der Tempel gewöhnlich im Süden (aber auch im Osten) [3]. — Obendrein ähnelt die Stiftshütte in ihrer Gestalt und Einrichtung den einfachen (nicht durch spätere Zutaten erweiterten) Tempeln — wie z. B. des Amon-Rē (Sonnengottes) oder des Chonsu (Mondgottes) in Karnak; denn 1. hier wie dort die Dreiteilung: der Vorhof, das Heilige und das Allerheiligste der Stiftshütte entsprechen dem (Säulen-)Hof, der Säulenhalle und dem Allerheiligsten des Tempels (letzteres besteht aus drei Räumen, einem mittleren für den Gott und zwei seitlichen für seine Gemahlin und seinen Sohn); 2. hier wie dort stand im Hofe der Brandopferaltar; 3. hier die Bundeslade mit dem göttlichen Gesetz, dort ein meist aus einem Stück gearbeiteter Schrein mit dem Bilde des Gottes nebst der heiligen Prozessionsbarke [4], auf welcher der Götterschrein bei feierlichen Anlässen herumgetragen ward. Die bildlichen Darstellungen weichen voneinander ab. In den von Rosellini veröffentlichten und bei King a. a. O. 238 f. reproduzierten Bildern knien außen zu beiden Seiten des Schreines Adoranten; bei Erman, Ägypten II, 374 dagegen sieht man im Innern zwei große Genien mit ausgebreiteten Flügeln. Das dürfte an die Kerubim über der Bundeslade erinnern. Die Ähnlichkeit zwischen Stiftshütte und Tempel würde wohl noch mehr hervortreten, wenn wir wüßten, welche Kultgeräte im Säulensaal aufbewahrt und welche gottesdienstliche Handlungen daselbst vorgenommen wurden. Aber auch ohne dies lehren die Aschenreste von Brandopfern, die Räucheraltäre und Gefäße für heilige Waschungen, die Flinders Petrie [5] in dem von ihm entdeckten großen Hathortempel zu Sarbut el-Chadim (Sinaihalbinsel) fand, daß manche Opfergebräuche des Priesterkodex bereits im alten Ägypten zu Hause waren.

Durch diese und andere Funde erfahren die aprioristischen archäologischen Voraussetzungen Wellhausens und seiner Schule eine wesentliche Berichtigung. Und solche Erfahrungen sind auch wohl der Grund, warum neuerdings Gelehrte von Rang zu der Einsicht gelangten, daß man das Alter der ‚Quellen' (wenigstens von J und E) weit höher hinaufrücken dürfe, als man früher zugeben wollte [6].

Man würde jedoch sehr irren, wenn man glaubte, daß dadurch allein schon das System Wellhausens dem Sturze nahe sei. Auf innerbiblischem Gebiete wirkt sein Geist noch immer mächtig fort, trotzdem es auch hier schon gelungen ist, mehrere Schwächen seiner Position aufzudecken und

[1] Siehe bereits Maspero(-Pietschmann), Gesch. der morgenl. Völker im Altertum [2] (1877), 60; vgl. Eisenlohr, Ein mathem. Handbuch der alten Ägypter (1877), 137.

[2] Erman, Ägypten und ägypt. Leben im Altertum (1885) II, 420; Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'Orient [7] (1905), 61; Genaueres bei Spiegelberg, Gesch. der Ägypt. Kunst (1903), 14—17.

[3] Nach Demselb., a. a. O. 13 war die Axe des Sonnentempels der 5. Dynastie in Abusir gleichfalls von O. nach W. gerichtet. Im neuen Reich (Dyn. 18—21; um 1600—1100 v. Chr.) sind die Grabkapellen ebenfalls von O. nach W., die Tempel dagegen von S. nach N. orientiert (a. a. O. 52). Die babyl. Tempel weichen von beiden Richtungen ab (siehe die Pläne von Koldewey und Andrae [auch bei King, A history of Babylon 1915. Fig. 14, 20, 23, 25, 26, 27, 29]).

[4] Vgl. Spiegelberg, a. a. O. 47.

[5] Petrie, Egypt and Israel (1911), 47 ff.

[6] Vgl. die gut orientierenden Aufsätze von P. Bea S. J. „Deutsche Pentateuchforschung und Altertumskunde in den letzten 40 Jahren" in den Stimmen der Zeit 1918, 460—470 und „Neue Wege in der Pentateuchforschung", ebd. 585—594.

Unbewiesenes mit guten Gründen zurückzuweisen [1]. Gleichwohl bleibt noch vieles zu tun übrig.

Die Aufgabe, die wir uns gestellt haben, ist nicht leicht. Es ist ja bekanntlich ungleich schwerer, Einwände zu lösen als sie zu erheben. Außerdem vermeidet es WELLHAUSEN in der Regel, seine Aufstellungen eingehend zu begründen; er wirkt vielmehr durch den geistreichen Entwurf eines Gesamtbildes, in dem die biblischen Einzelheiten anscheinend harmonisch verbunden sind. Das entspricht dem modernen Geschmack, der Vorliebe unserer Zeit für religionsgeschichtliche Systeme und den Entwicklungsgedanken überhaupt. Bei einem bereits aufgeführten Bau ist es ja immer recht mühesam, die Haltbarkeit des Materials und die Zuverlässigkeit der Konstruktion nachzuprüfen. Auch wir schätzen das ‚einigende geistige Band'; vor allem aber legen wir Wert darauf, daß den Kombinationen des Geschichtsforschers volle Klarheit über die einzelnen Tatsachen und ihre objektiven Beziehungen vorausgehe; denn wir sollen nicht Geschichte machen, sondern Geschichte schreiben. Die vielfache Vernachlässigung dieses Grundsatzes hat WELLHAUSEN sehr geschadet. Das zeigen schon die unmittelbar folgenden Darlegungen, und die Untersuchungen des religionsgeschichtlich so wichtigen altisraelitischen Jahresanfangs in Abh. III sowie der Glaubwürdigkeit der biblischen Chronik (der Paralipomena) in Abh. V werden es bestätigen.

[1] So zeigten KLOSTERMANN (1877; nochmals im ‚Pentateuch' 1893) und HOFFMANN (Magaz. der Wissensch. des Judentums 1879, 210—215) durch Vergleichung des Sprachgebrauchs, daß Ezechiel von P^h (H) abhängig ist und nicht umgekehrt. — VETTER untersuchte (Theol. Quartalschrift 1899, 512—552; 1901, 94—112) die Zeugnisse der vorexilischen Propheten Amos und Hosea über den Pentateuch und kam zu folgenden Ergebnissen: a) P ist älter als Amos mindestens in einzelnen seiner Teile; für D besteht wahrscheinlich dasselbe Verhältnis. b) Hosea kennt die leitenden Gedanken des mosaischen Gesetzes, ebenso Einzelheiten desselben und bezeugt das Zurechtbestehen der von ihm verordneten Kulteinrichtungen. Er bezeugt das Gesetz ausdrücklich als geschrieben und zahllose Einzelbestimmungen umfassend. Er kommentiert das Gesetz Jahves und seine juristische und rituelle Terminologie deckt sich mit der des Gesetzbuches. Er verfügt über nicht wenige wörtliche Reminiszenzen aus JE, P und D. Diese müssen daher im 8. Jahrhundert sowohl in Juda als in Israel bekannt und anerkannt gewesen sein. — Umfassender sind die beiden größeren Untersuchungen VAN HOONACKERS: Le lieu du culte dans la législation rituelle des Hébreux (zuerst [1894] in Le Muséon t. XIII, später auch als eigenes Buch erschienen) und Le sacerdoce lévitique dans la loi et dans l'histoire des Hébreux (1899). ENGELKEMPER, Heiligtum und Opferstätten in den Gesetzen des Pentateuch (1908) schließt sich meist eng an VAN HOONACKER an; doch vertritt er bezüglich des zeitlichen Ansatzes von Lev. 17, 1—7 und Deut. 12 eine abweichende Ansicht. Gegen VAN HOONACKER wendet sich in der Frage der gesetzlichen Erlaubtheit des Privatkultes P. FERNANDEZ S. J. in einem unter dem Titel I sacrifici privati nella legislazione Mosaica (in La civiltà cattolica [1913], 277—291) erschienenen Artikel. — Von den neueren gegen WELLHAUSEN gerichteten Schriften seien noch erwähnt: HOFFMANN, Die wichtigsten Instanzen gegen die GRAF-WELLHAUSENsche Hypothese (1904), und ROBERTSON, Die alte Religion Israels vor dem 8. Jahrh. v. Chr. nach der Bibel und der modernen Kritik, Deutsche Ausg., 2. Aufl., von V. ORELLI (1905). Insoweit diese Arbeiten bei den folgenden Untersuchungen benützt wurden, wird es stets ausdrücklich angegeben werden. Im übrigen möge man gerade hier des in der Vorrede dieses Buches aufgestellten Grundsatzes eingedenk sein.

A. Alter, angebliche Entwicklung und Geltungsdauer des Sabbat- und des Jobeljahres.

Die Geschichtlichkeit des Sabbatjahres als eines absoluten, d. h. für den gesamten Landbau gleichzeitig geltenden Brachjahres ist durch Lev. 25, 1—7 bezeugt; daran zweifelt niemand. Die Stelle gehört — wie der ganze Abschnitt Lev. 17—26 — nach der Graf-Wellhausenschen Quellenscheidungshypothese dem Priesterkodex (P) an, dessen Abfassungszeit nach jener teils ins Exil, teils noch später (Zeit Esras) fallen soll. Selbst wenn dem so wäre, so würde daraus allein noch keineswegs folgen, daß der Ursprung und die Geltung des Sabbatjahres nicht sehr viel weiter hinaufreichen. Nun aber wird von den Vertretern jener Hypothese (nach ihnen selbst eine ausgemachte Tatsache) behauptet, die Stelle Exod. 23, 10f. des Bundesbuches[1] wisse von einem solchen absoluten Brachjahre noch nichts[2]; er sei dort nur von einem relativen, bei den einzelnen Feldern wechselnden Ruhejahr die Rede. Erst später (Lev. 25) sei daraus das feste, wesentlich davon verschiedene Sabbatjahr geworden. Eine Stütze dieser Ansicht will man in Exod. 21, 2—6 und der damit in der Hauptsache übereinstimmenden Stelle Deut. 15, 12—18 gefunden haben, welchen zufolge die Dienstzeit der Sklaven hebräischen Blutes sich auf sechs Jahre erstreckt, indem ihre Freilassung im 7. Jahre sich nicht auf alle Sklaven gemeinsam, sondern auf jeden einzelnen gesondert beziehe, je nach dem wechselnden Beginn der Dienstzeit. Weiterhin habe das Verbot der Schuldeneintreibung im 7. Jahre Deut. 15, 1—6, obwohl dieses Jahr (Šᵉmiṭṭah genannt) fest, d. h. zyklisch wiederkehrend war, nichts mit dem Sabbatjahr zu tun. Letzteres sei vielmehr ganz und gar dem (viel späteren) Priesterkodex eigentümlich. So Wellhausen, Proleg. und zwar noch in der 6. Auflage (1905), 111f. Was sich an Gründen für diese Behauptungen aufbringen ließ, hat u. a. schon Kautzsch bei Riehm, Hdwb. d. Bibl. Altert.[1] (1884), 1314f. geltend gemacht. Leider aber bestehen dieselben — wenn man vom ersten Grund, dem Hinweis auf die Vorteile des relativen und der Unzweckmäßigkeit des absoluten Brachjahres absieht — nur in einer breiteren Wiederholung und kräftigen Betonung der zu beweisenden Sätze.

Eine genauere Untersuchung führt zu ganz entgegengesetzten Ergebnissen. Es sind kurz diese: 1. Die Brache Exod. 23, 10f. ist keine

[1] Exod. 21—23 (vgl. 24, 7). Das Bundesbuch bereitet der Kritik große Verlegenheiten (vgl. Holzinger, a. a. O. 176; 242—250 und bei Kautzsch, Die Hl. Schrift[3] [1909] I, 113). Bezüglich des Charakters des Buches und seiner Beziehungen zum Deut. s. unten S. 45.

[2] Wellhausen hat Proleg. z. Gesch. Isr.[2] 116—121. 123, ja sogar noch in der 6. Aufl., 113 in Abrede gestellt, daß es sich in Exod. 23, 10 um eine Brache handle; der Eigentümer habe das einzelne Feld auch im 7. Jahre bestellt, aber die Ernte für die Armen freigegeben. Dagegen verhielten sich jedoch selbst seine Freunde ablehnend (vgl. Holzinger, Einleitung in den Hexateuch [1893], 253). Mit Recht. Die beiden Fem.-suffixe beziehen sich gewiß auf אֶרֶץ und nicht auf תְּבוּאָתָהּ, d. h. das Land soll liegen gelassen werden, nicht der Ertrag des Landes. Die Auffassung W. ist ganz unnatürlich. Von einer Bestellung des Feldes im 7. Jahre ist gar nicht die Rede, sie ist vielmehr schon durch die Satzkonstruktion ausgeschlossen.

andere als die des Sabbatjahres Lev. 25, 1—7; 2. das Freijahr Exod. 21, 2—6 und Deut. 15, 12—18 sowie das Stundungsjahr (Šᵉmiṭṭah) Deut. 15, 1—6 ist mit dem Sabbatjahr identisch. Dies sollen die folgenden Darlegungen beweisen.

In Frage kommt zunächst der Sinn von Exod. 23, 10f.: „(10) Und sechs Jahre sollst du dein Land besäen und seinen Ertrag einheimsen; (11) im siebenten Jahre aber sollst du es liegen und ausruhen lassen. Und (ו, LXX: *καί*) die Armen deines Volkes mögen (davon) essen und was diese übrig lassen, mag das Wild fressen. Ebenso sollst du es halten mit deinem Weinberg und deinem Ölgarten." Unmittelbar darauf (v. 12) folgt das Sabbatgebot. „Sechs Tage magst du deine Arbeit verrichten; am siebenten sollst du feiern, damit (ו, LXX: *ἵνα*) dein Rind und dein Esel ruhe und der Sohn deiner Sklavin sowie der Fremdling sich erhole." Beide Stellen gehören zusammen und beleuchten sich wechselseitig.

Aus ersterer allein läßt sich nicht erkennen, ob die Brache im siebenten Jahre eine absolute oder eine relative sei, wie auch aus v. 12 allein noch nicht ersichtlich ist, ob die Ruhe am siebenten Tage eine allgemeine, gleichzeitige sei (wie in Deut. 5, 12—15 und Lev. 23, 1—3) oder nicht. Wie soll nun diese Frage entschieden werden? Durch Heranziehung von Stellen, die älter oder wenigstens nicht jünger sind als das Bundesbuch? Solche sind zunächst nicht nachweisbar. Es muß daher ein anderer Weg eingeschlagen werden. Was zunächst die Ruhe am 7. Tage betrifft, so mußte dieselbe schon ursprünglich für alle Israeliten gleichzeitig sein; das fordert selbst die primitivste Ordnung eines Gemeinwesens — ganz abgesehen von der Möglichkeit einer wirksamen Kontrolle der Gesetzesbefolgung, falls die Wahl des Ruhetages jedem einzelnen Arbeitgeber überlassen wäre. V. 12 muß also als allgemeiner Wochensabbat gelten. Damit wird es aber zugleich sehr wahrscheinlich, daß auch das unmittelbar vorher erwähnte Ruhejahr (v. 10f.) ein allgemeines, festes Brachjahr war. Dagegen erhebt jedoch die Kritik den Einwand, daß es sich hier ausdrücklich um ein Brachjahr lediglich zugunsten der armen Bevölkerung handele, daß aber nur ein relatives, nicht ein absolutes diesen Zweck erfülle. Gleicherweise sei gemäß v. 12 der Sabbat ausschließlich dem Schutze und der Erhaltung der Arbeitskräfte gewidmet und noch nicht — wie späterhin (Deut. 5, 14; Exod. 20, 10; 31, 13ff.; 35, 2; Lev. 26, 2) — ein gottgeweihter Tag.

Ist dem wirklich so? Wir fürchten sehr, daß unsere Stelle Exod. 23, 10—12 mißverstanden wird. Sie ist ein Bestandteil des Bundesbuches und muß hiernach beurteilt werden. Dieses aber ist ein Kompendium des bürgerlichen Gesetzes eines theokratischen Gemeinwesens, das sich naturgemäß auf die Forderungen der Gerechtigkeit gegen Gott und den Nebenmenschen beschränkt. Das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe wird nicht eingeschärft. Für Gott werden lediglich Anerkennung seiner Einzigkeit (22, 17 und 19: Verbot des Polydämonismus [Zauberei] und des Polytheismus) und absoluten Herrschaft (23, 15—19: Einhaltung der Feste unter besonderer Betonung der pflichtgemäßen Abgabe) gefordert.

Ebenso wird in dem ganzen übrigen Teil nur auf das strenge Recht des Nebenmenschen (sei es als Einzelwesen, sei es als Glied des Gemeinwesens) Rücksicht genommen [1].

Solcher Art sind auch die Bestimmungen Exod. 23, 11. 12. Die Nutznießung der Früchte von Brachfeldern oder unbeschnittenen Reben und Olbäumen seitens der Armen beruht nicht auf einem Zugeständnis aus Nächstenliebe, sondern aus Gerechtigkeit. Der Herr des Feldes hat nichts zu jenem Nachwuchs beigetragen; letzterer ist daher publici iuris. Dies auch deshalb, weil der Arme in einem Brachjahre zur Fristung seines Lebens, die ihm schon kraft des Naturrechtes gewährleistet wird, auf jenen Nachwuchs angewiesen ist. Gleicherweise haben alle arbeitenden Kräfte ein strenges Recht auf angemessene (durch die Sabbatruhe geregelte) Erholung. Einer theologischen Begründung des 7. Ruhejahres und des Wochensabbats bedurfte es hier nicht und entsprach auch nicht dem Zweck eines kurzgefaßten bürgerlichen Rechtsbuches. Darin liegt also kein Widerspruch gegen Lev. 25, 1—7. Ein solcher besteht aber auch im übrigen nicht. Dort heißt es allerdings: „Was das Land in der Ruhezeit trägt, soll euch zur Nahrung dienen, dir, deinem Sklaven und deiner Sklavin, sowie deinem Lohnarbeiter und deinem Beisassen, die sich bei dir aufhalten usw." Wenn aber hier auch dem Besitzer des Feldes das Nutznießungsrecht zugestanden wird, so liegt darin kein Widerspruch gegen Exod. 23, 11; denn dort ist dem bürgerlichen Gesetz gemäß nur die Gerechtigkeit gegenüber den Notleidenden eingeschärft. Was ferner die „Armen" betrifft, so sind dieselben in erster Linie oder ausschließlich unter denen zu suchen, die gerade infolge ihrer Armut bzw. Verschuldung sich zum Sklaven- oder Lohndienst bequemen mußten. Falls es aber sonst noch Arme gab, so waren gewiß auch sie nach Lev. 25, 1—7 von der Nutznießung nicht ausgeschlossen, da diese selbst dem Wild zugestanden ward.

Doch nun zum Kernpunkt der Frage: Wie kann das absolute Brachjahr Lev. 25, 1—7 als ursprünglich angesehen werden, wo es doch — im Gegensatz zum relativen — dem Gemeinwohl wenig Nutzen bringen konnte? Das wäre freilich unbegreiflich, wenn die Nutznießung seitens des Grundbesitzers nicht auch in den andern Jahren zugunsten der Dürftigen eingeschränkt gewesen wäre. Dies war aber tatsächlich der Fall. Bekanntlich war es jedem erlaubt, im Weinberg eines andern Trauben zu essen oder auf dessen Kornfelder Ähren zu rupfen, um seinen augenblicklichen Hunger zu stillen (Deut. 23, 25). Desgleichen durfte der Eigentümer seine Getreidefelder nicht bis zum äußersten Rande abernten, oder in seinem

[1] Selbst 23, 4 f. „Wenn du das Rind deines Feindes oder seinen Esel verlaufen antriffst, sollst du ihm das Tier wieder zuführen. Wenn du siehst, daß der Esel deines Gegners unter seiner Last zusammengebrochen ist, so sollst du ihm das nicht gleichgültig überlassen, du sollst ihm Hilfe leisten" (Deut. 22, 4: „aufrichten sollst du [ihn] mit ihm") braucht nicht als Gebot der über die Gerechtigkeit hinausgehenden Nächstenliebe aufgefaßt werden. Die Verordnung ist völlig dadurch erklärt, daß der Staat die Schadloshaltung des einzelnen Bürgers übernimmt und mit der Ausführung den betraut, der in der Lage ist, zu helfen.

Weinberg oder Ölgarten eine Nachlese halten, da der Rest den Armen und Fremden zufiel (Deut. 24, 19; vgl. auch die P zugewiesenen Stellen Lev. 19, 9; 23, 22). Obendrein war der Grundeigentümer gehalten, am Ende des dritten Jahres den Zehnten vom ganzen Ertrag zugunsten der Besitzlosen (Leviten, Fremdlinge, Waisen und Witwen) herauszugeben (Deut. 14, 28f.). Im gleichen Geiste barmherziger Liebe sollte insbesondere der Sklave nach sechsjähriger Dienstzeit nicht mit leeren Händen, sondern an Schafen, Korn und Wein reichlich beschenkt entlassen werden (Deut. 15, 13—15). Als Beweggrund für alle diese Werke der Mildtätigkeit wird dem Geber in der Regel die Dankbarkeit gegen Gott für die einstige Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei oder auch der künftige Segen des Himmels vor Augen gestellt. Will man nun etwa einwenden, diese Bestimmungen des Deuteronomiums zugunsten der Armen seien dem Verfasser des Bundesbuches noch fremd gewesen und erst nachträglich als Ersatz für die alljährliche Nutznießung der Brachfelder, die bei der Einführung des absoluten Brachjahres ausfiel, aufgekommen? Dies dürfte den Vertretern der Kritik schon deshalb nicht in den Sinn kommen, weil nach ihnen das absolute Brachjahr dem Priesterkodex eigentümlich ist. In der Tat erklärt sich das Fehlen jener menschenfreundlichen Bestimmungen im Bundesbuch nur aus dessen oben gekennzeichneten Charakter, dem Mahnungen zu Leistungen von mehr caritativer als rechtlicher Art nicht entsprechen [1]. Der behauptete grundsätzliche Widerspruch zwischen Exod. 23, 10—12 und Lev. 25, 1—7 ist also nur scheinbar.

Es lassen sich außerdem positive Beweise erbringen, daß auch in Exod. 23, 10f. das Brachjahr ein absolutes, ein wahres Sabbatjahr, ein „Ruhejahr für Jahve" war.

a) Wie konnte man darauf verfallen — sei es nun für die einzelnen Felder wechselnd, sei es für alle gleichzeitig —, dem ganzen Lande ein gerade nach sechsjähriger Bewirtschaftung einzuhaltendes Brachjahr vorzuschreiben? Die Rücksicht auf einen gedeihlichen Landbau kann gewiß nicht als Grund geltend gemacht werden. Weshalb nicht? Zunächst würde eine solche Uniformität eine ziemlich gleichmäßige Beschaffenheit des palästinensischen Bodens und Klimas voraussetzen. Tatsächlich sind aber die physikalische und chemische Zusammensetzung, die Oberflächengestaltung und Höhenlage des Bodens, die Häufigkeit und Menge der Niederschläge, die Temperatur- und Windverhältnisse, kurz alles, wovon nicht nur der Gesamtertrag, sondern auch die Dauer der Ertragsfähigkeit abhängt, in verschiedenen Landstrichen durchaus nicht gleich [2]. Ferner

[1] Man beachte besonders den Unterschied zwischen Exod. 21, 2—11 u. Deut. 15, 12—15. Exod. berücksichtigt juridische Einzelfälle (welche die Rechte der Frauen und Kinder der Sklaven und das von ihrem Vater als Sklavin verkaufte Mädchen betreffen), die Deut. gar nicht erwähnt. Dagegen fehlt die auf Barmherzigkeit gegründete Rücksichtnahme Deut. 15, 13—15. 18 in Exod. völlig.

[2] Die Kuppen und Hänge der Kalkgebirge (Judäas, Nord- und Westgalilääas), die Basaltplateaus (Ostgalilääas und des Hauran), das Schwemmland a) in den Ebenen bzw. Tälern des Kalkgebirges (el-Machna, Merdsch el-Ṛarak, Sahel ʿArrābe, Sahel el-Baṭṭof; Wadi eṣ-Ṣur, eṣ-Ṣant, en-Nadschil usw., Wādi Nābulus), b) der kalkig-sandigen Küstenebene (Saron), c) der von Basaltstreifen durchsetzten

hat die biblische Brache (Exod. 23 und Lev. 25), d. h. das völlige Ruhen des Landes, welche nicht nur die Aussaat, sondern auch die Bearbeitung (Umpflügen) des Bodens verbietet, und obendrein stets im siebenten Jahre, wenigstens für manche Bodenarten gar keinen ersichtlichen landwirtschaftlichen Zweck [1], zumal nicht dort, wo der Boden durch den aufschlagenden Sturzregen und die nachfolgende Sonnenglut fast steinhart wird. Auch die Unterlassung der Beschneidung der Weinreben und zwar gerade im siebenten Jahre bietet nach eingezogenen Erkundigungen keinen ökonomischen Vorteil.

Der einzige Grund (nicht nur der Hauptgrund!) der Einführung der Feldruhe im siebenten Jahre kann somit auch Exod. 23, 10 f. kein anderer sein, als der Lev. 25, 1 ff. ausgesprochen ist: die dem Sabbat entsprechende Weihe des gesamten ertragfähigen Landes an Jahve, seinem eigentlichen, wahren Eigentümer. Und gerade deshalb kommen die Früchte, welche das Ackerfeld, die Weinberge und die Ölgärten nach göttlichem Rechte allen animalischen Geschöpfen zu, dem irdischen Besitzer, dem Armen und selbst dem Wild des Feldes.

b) Damit steht auch die andere Bestimmung des Bundesbuches Exod. 21, 2: „Wenn du einen hebräischen Sklaven kaufst, so soll er sechs Jahre lang dienen; im siebenten Jahre aber soll er unentgeltlich freigelassen werden" in Einklang (ebenso Deut. 15, 12). Daß das Dienstverhältnis eines hebräischen Sklaven nicht unbeschränkt lange dauern dürfe, ergibt sich aus der billigen Rücksicht auf den Volksgenossen von selbst. Warum aber soll es gerade sechs Jahre, nicht weniger aber auch nicht mehr Jahre dauern? Bestand die Einrichtung des Sabbatjahres, so versteht sich beides von selbst. Die Sklaverei war eine Folge von Verschuldung. Der Gläubiger war aber natürlich darauf bedacht, die ihm zufallende Arbeitskraft sobald und so lange als möglich, d. h. volle sechs Jahre, auszunützen. Daß das Gesetz diesem Wunsche anscheinend entgegenkam, war keine unverständliche Härte, sondern eine erziehliche, volkswirtschaftliche Maßnahme. Durch sie sollte der Arme dazu angehalten werden, statt zu feiern und leichtsinnig Schulden zu machen, oder sich an fremdem

Ebene Esdrelon und von Genesareth und endlich d) der mergeligen, Gips und Anhydrit führenden Jordanniederung — alle zeigen selbst unter normalen Witterungsverhältnissen eine nicht geringe Verschiedenheit vegetativer Leistungskraft und Leistungsdauer.

[1] Der hochw. Lazaristenpater J. SONNEN, der bereits 10 Jahre in Tabgha (am See Genesareth) tätig ist, hatte die Güte, mir folgende Aufschlüsse über die heutige Bodenkultur Palästinas zukommen zu lassen: 1. Eine eigentliche Brache im modernen Sinne gibt es hier bei den Eingeborenen, d. h. den arabischen Fellāḥin, im allgemeinen nicht. 2. Dem Fellāḥ ist im allgemeinen wohl eine landwirtschaftliche Notwendigkeit der Brache bekannt; aber — wie man immer wieder von den armen Fellāḥ hören kann — die Ḳille, d. h. die eigene Not und Armut zwingt ihn, das Land Jahr für Jahr zu bebauen. 3. Wohlhabende Fellāḥin, besonders solche, die über viel Land verfügen, wenden die Brache an und zwar a) durch einfaches Liegenlassen der Felder (so gewöhnlich) oder b) in mehr oder weniger modernem Sinne (Kerāb genannt); in diesem Falle wird der Acker zunächst nach dem Frühjahr breitspurig aufgerissen (scheḳāk) und nach dem Spätregen eng wie zum Säen gepflügt. Diese Brache wird alle 3—4 Jahre angewandt. Von einer Brache im siebenten Jahre ist nichts bekannt.

Eigentum zu vergreifen — beides hatte Sklavendienst zur Folge —, als fleißiger, ehrlicher Taglöhner sein Brot zu verdienen. Erst die Sabbatruhe und die Sabbatfreude des 7. Jahres, an der jeder Israelit in besonderer Weise Anteil hatte, konnte und mußte die Sklavenbande lösen, wenn der Befreite es nicht vorzog, sich seinem Herrn für immer zu verschreiben (Exod. 21, 5 f.; Deut. 15, 16 f.). Hätte aber die Institution des Sabbatjahres damals noch nicht existiert, so ist nicht einzusehen, warum der harte Dienst nicht länger dauern sollte, da die Höhe der Verschuldung oder die Größe des Diebstahls eine erheblich längere Arbeitsleistung fordern mochte.

c) Endlich weist auch das Šᵉmiṭṭahjahr (Deut. 15, 1 ff.) deutlich auf die Institution des Sabbatjahres. Die Šᵉmiṭṭah, der sogenannte Erlaß, in Wirklichkeit aber die Stundung (Nichteinforderung)[1] der geschuldeten Darlehen fiel allgemein auf ein und dasselbe siebente Jahr, wie aus v. 2 und 9 klar hervorgeht. Die Stundung soll — bezeichnenderweise — nach dem hebr. Text „am Ende des siebenten Jahres" stattfinden, was die LXX mit *Δι' ἑπτὰ ἐτῶν* getreu wiedergeben, während die Vulg. „Septimo anno" bietet. Offenbar wurden sonst die Schuldforderungen am Ende des ökonomischen Jahres eingetrieben, wo der Schuldner am ehesten zahlungsfähig war. Am Ende eines Sabbatjahres aber war gerade das Gegenteil der Fall; denn es fehlte in jenem Jahre die (verkäufliche) Ernte und die Möglichkeit des Verdienstes. Dagegen fielen (15, 3) die Schuldforderungen an Fremde und Auswärtige nicht aus, weil es eben für sie eine durch das Sabbatjahr geschaffene Notlage nicht gab. Es ist somit außer Zweifel, daß das Šᵉmiṭṭahjahr zugleich Sabbatjahr[2] war.

Von einer historisch nachweisbaren allmählichen Entwicklung des Sabbatjahres und seiner sozialen Begleiterscheinungen (Entlassung der Sklaven hebräischen Blutes und Stundung von Darlehen an Volksgenossen) kann daher nicht die Rede sein. Das Sabbatjahr, das nach Wellhausen und anderen dem Priesterkodex eigentümlich sein soll, war ebenso dem „Deuteronomist" und dem Verfasser des Bundesbuches bekannt. Es besteht daher kein Grund, dem Sabbatjahr ein sehr hohes Alter bzw. den mosai-

[1] Es handelt sich nicht um einen völligen Erlaß der Schuld. Noch v. Orelli (bei Zeller, Bibl. Handwörterbuch[3] [1912], 625) macht zwar zum Beweis des Gegenteils die jüdische Tradition geltend, die auch durch Deut. 15, 9 f. begünstigt werde. Allein die hier erwähnte Versuchung, dem Armen mit Rücksicht auf die Nähe des Šᵉmiṭṭahjahres kein Geld zu leihen, erklärt sich schon zur Genüge aus der Unmöglichkeit, die Summe in jenem Jahre einzutreiben. Ein gänzlicher Erlaß wäre eine allzu schwere Zumutung und wird auch dem Sinne von 15, 8 nicht gerecht. Es handelt sich um ein Lehen gegen Pfand (עבוט). Hätte dies aber besonders unmittelbar vor der Šᵉmiṭṭah einen Zweck, wenn mit letzterer alle Schuld getilgt wäre? Auch 15, 3 wäre sonderbar. Sollte etwa dem zartfühlenden Israeliten noch eigens gesetzlich zugestanden werden müssen, daß er auf ein Guthaben an einen Heiden nicht zu verzichten brauche? Der Gesetzgeber hat sein Volk besser gekannt; er war nicht jener weltfremde Idealist, für welchen ihn beispielsweise Marti bei Kautzsch, Die Hl. Schrift[3] (1909) I, 266 ausgibt.

[2] Es ist unbegreiflich, wie die moderne Kritik selbst an diesen klar daliegenden Verhältnissen achtlos vorübergeht und sich mit der Behauptung des Gegenteils begnügt.

schen Ursprung abzusprechen. War es aber auch wirklich in Geltung? Nach der Restauration gewiß; es liegen ja wenigstens aus der Makkabäerzeit einige klare Zeugnisse vor (s. oben S. 5). Wie war es aber vor dem Exil?

Wellhausen Prol. 6, 114 weiß darauf eine prompte Antwort: „Das Sabbatjahr ist nach der eigenen Aussage des Gesetzgebers (sic) in der ganzen vorexilischen Zeit nicht gehalten worden. Denn nach Lev. 26, 34 s. soll die Verödung des Landes während der Dauer des Exils eine nachträgliche Erstattung der früher nicht eingehaltenen Brachjahre sein." „Der Vers wird 2 Chron. 36, 22 als ein Wort Jeremias' zitiert, und das ist ein richtiger und unbefangener Eindruck seines exilischen Ursprunges. Da nun aber der Verfasser von Lev. 26 auch der von Lev. 25, 1—7 ist, d. h. der Gesetzgeber des Sabbatjahres, so folgt daraus die Jugend dieser Einrichtung. Das Jobeljahr, auf alle Fälle vom Sabbatjahr abgeleitet, ist noch jünger als dieses." Wie es um diese angebliche Jugend in Wirklichkeit steht, ward bereits oben gezeigt. Obendrein liegen die Fehler der Beweisführung W.s klar zutage. Lev. 26, 1ff. stellt den Israeliten für die Beobachtung des Gesetzes den besonderen göttlichen Segen und Schutz, für etwaigen Ungehorsam (Bundesbruch v. 25) allerlei stets gesteigerte Strafen in Aussicht. Unter diesen wird an letzter Stelle die Wegführung ins Feindesland genannt. Wellhausen kann darin natürlich nur eine praedictio post eventum sehen. Doch angenommen, dem sei so, was folgt dann aus Lev. 26, 34f.? Nur das eine, daß das Sabbatjahr längere Zeit hindurch in strafwürdiger Weise vernachlässigt ward, nicht aber, daß dies „in der ganzen vorexilischen Zeit" geschah[1]. Es ist sogar ganz unmöglich, daß es ehedem nicht wenigstens eine Zeitlang in Geltung war. Ist es doch nicht denkbar, daß ein Volk, dessen ganze Verfassung auf theokratischer Grundlage aufgebaut war, sich um ein feierlich verkündetes Gesetz niemals, selbst in den ersten Zeiten seines Bestehens nicht, gekümmert hätte. Gerade die lange Vernachlässigung des Sabbatjahres vor dem Exil beweist das hohe Alter der Einrichtung selbst[2]. Der oben erbrachte Nachweis, daß sowohl

[1] Andernfalls müßte gleicherweise aus Lev. 26, 30 hervorgehen, daß man vor dem Exil in ganz Judäa und Israel stets und überall nur (kanaanäischen) Götzendienst getrieben habe.

[2] Merkwürdigerweise beruft sich Wellhausen auf das Zeugnis des Chronisten, der einen richtigen und unbefangenen Eindruck seines (des Verses Lev. 26, 34f.) vorexilischen Ursprungs wiedergebe. Man wird dadurch unwillkürlich an das andere Wort des gleichen Gelehrten im selben Buche (Prol.[6] 219) erinnert: „Mit welchem Recht gilt überhaupt der Chronist, nachdem ihm so und so oft die Unglaubwürdigkeit nachgewiesen ist, in einem beliebigen Einzelfalle immer wieder für einen unverdächtigen Erzähler?" W. erkennt eben (p. 114) instinktiv, daß Lev. 26, 34f. allein das Gewünschte — die erstmalige Einführung des Sabbatjahres im Exil — nicht beweist und bequemt sich daher zu einer Anleihe bei einem Zeugen, dessen Aussagen ihm selbst zwar wertlos, dem Gegner aber als unantastbar gelten. Historisch-kritisch ist dieses Verfahren gewiß nicht; es verfehlt auch sein Ziel. Der Chronist (II 36, 22) zitiert wörtlich einen Teil von Lev. 26, 34f. als eine Voraussagung des Jeremias; dies schließt aber gar nicht aus, daß der Prophet an einer uns nicht erhaltenen Stelle jene Worte im Zusammenhang mit den auch vom Chronisten erwähnten „70 Jahren" der Verbannung (Jer. 25, 12; 29, 10) sich zu eigen gemacht hat. Darin liegt also durchaus kein Zeugnis dafür, daß die

im Bundesbuch als auch in Deut. das Sabbatjahr vorausgesetzt wird, steht damit im Einklang.

Und nun zum Jobeljahr! Dieses ist allerdings vom Sabbatjahr — doch ganz anders als man gewöhnlich annimmt — abgeleitet; seine gesetzliche Einführung braucht aber deshalb nicht jünger zu sein als die des Sabbatjahres. Seinem ganzen Zwecke nach kann das Jobeljahr gar kein jüngeres Produkt sein. „Nur als Konsequenz — sagt bereits Winer, Bibl. Realwörterb. I. 625 mit Recht — aus der rein erfaßten Idee der Theokratie als notwendiger Abschluß für das Institut der Gütergleichheit, wie wir sie bei Moses voraussetzen müssen, konnte jene Einrichtung auftreten; die späterer Zeit mit ihren schon komplizierten bürgerlichen Verhältnissen und mit ihrem Mangel theokratischer Strenge würde die Sache nicht einmal theoretisch erzeugt haben." Und in der Tat bezeugen (nach Maimonides) jene rabbinische Lehrer, denen man den Ehrentitel der Gaonim gegeben, daß man seit der Zerstörung des salomonischen Tempels wohl noch Sabbatjahre, aber keine Jobeljahre gezählt habe, womit auch die Tatsache der wiederholten Erwägung der ersteren und das Schweigen über die letzteren in den nachexilischen Büchern des A. T. in Einklang steht.

Das Fehlen der Jobeljahrfeier in Richt., Sam. und Kön. beweist natürlich nichts gegen ihre Tatsächlichkeit in älterer Zeit. Dies wird man um so leichter zugeben, wenn man sich von der Vorstellung befreit, das Jobeljahr habe notwendig eine gewaltige soziale Umwälzung im Gefolge gehabt. Gerade der gesetzliche Rückfall der Erbgüter war der wirksamste Damm gegen eine durch leichtsinnige Verschuldung und rücksichtslose Ausbeutung drohende Gefahr; das Jobeljahr-Institut sollte nicht nur die allzu großen Gegensätze beseitigen, sondern ihnen auch vorbeugen. Eine Restitution des Erbbesitzes wird somit nur in verhältnismäßig wenigen Fällen notwendig gewesen sein und sich geräuschlos vollzogen haben. Ein Geschichtschreiber hatte also an sich gar keine Veranlassung, der Beobachtung des Jobeljahres zu gedenken; zur Erwähnung desselben konnte ihn weit eher dessen Mißachtung bestimmen[1]. Auch das Sabbatjahr wäre schwerlich

zudem nur bedingte Prophezeiung Lev. 26 erst im Exil entstanden ist. — Wellhausen behauptet ferner, der exilische Verfasser von Lev. 26 sei nicht nur derselbe wie der von Lev. 25, 1—7, sondern auch zugleich der Gesetzgeber des hier genannten Sabbatjahres. Es bereitet W. sonst keine besondere Schwierigkeit, selbst im gleichen Kapitel nicht selten die Spuren von einem halben Dutzend zeitlich weit voneinander getrennten Bearbeitern zu finden; woher weiß er nun, daß der Verfasser von Kap. 26 derselbe ist, wie der von 25, 1—7 (während 25, 8 ff. einer späteren Zeit angehören sollen)? Und warum ist jener exilische Verfasser zugleich der „Gesetzgeber" des Sabbatjahres? Es gibt dafür nur einen Erklärungsgrund: Das Sabbatjahr muß um jeden Preis zu einem nachexilischen Produkt gestempelt werden. Wäre das Gegenteil erwünscht gewesen, so hätte man etwa verschiedene Verfasser angenommen oder doch den Gesetzgeber vom Verfasser reinlich geschieden. Einer solch subjektiven Geschichtskonstruktion wäre jedenfalls ein bescheidenes ‚Ignoramus' vorzuziehen.

[1] Wie es bei Jer. 34, 14 in bezug auf das Sabbatjahr der Fall ist. Merkwürdigerweise beruft sich Wellhausen auf dieselbe Stelle, um zu zeigen, daß der Prophet von der gesetzlichen Vorschrift, die Knechte im 50. Jahre freizulassen, keine Ahnung habe, d. h. das Jobeljahr nicht kenne. Die Begründung ist indes mißglückt. Denn 34, 14 redet von der Entlassung der hebräischen Sklaven nach

von einem Schriftsteller der biblischen Spätzeit erwähnt worden, hätte nicht die Brache jenes Jahres in empfindlicher Weise die Kriegsführung beeinflußt [1].

Gegen ein hohes Alter des Jobeljahres (wenigstens in der Form, welche Lev. 25 bietet) hat man allerdings geltend gemacht, daß nach Lev. 25, 39 kein Israelite dem andern als עֶבֶד (Sklave) dienen solle — im Gegensatz zu den (alten) Bestimmungen Exod. 21, 6 und Deut. 15, 16, wonach ein Hebräer aus eigenem Antrieb „auf ewig" der Sklave seines Herrn werden konnte, die durch die Jobeljahrordnung augenscheinlich außer Geltung gesetzt werden. Also sei letztere jünger als die Gesetze von Exod. und Deut. [2].

Wir glauben indes zeigen zu können, 1. daß die gesetzgeberische Entwicklung diesen Verlauf nicht genommen hat und 2. daß zwischen Lev. 25, 39 und Exod. 21, 2. 6 (Deut. 15, 12. 16) kein Widerspruch besteht.

1. Gerade der Lev. 25, 39 (46) ausgesprochene Grundsatz der gleichen Rechte und Würde aller Angehörigen des israelitischen Volkes — im Gegensatz zu den umwohnenden Heiden — verrät soziale Zustände, wie sie nur in den ersten Zeiten nationaler Wiedergeburt durch Abwerfung der ägyptischen Sklavenfesseln denkbar sind. Nur damals müßte es geradezu als widernatürlich und widergöttlich gegolten haben, wenn einer dem andern zum Sklavendienst gezwungen hätte, nachdem beide kurz zuvor das gleiche Joch getragen und Jahve als ihr Befreier das ausschließliche Herrenrecht (vgl. v. 55) geltend machte. Angesichts der Verschiedenheit der natürlichen Befähigung und besondern Lebensschicksale, der Gewinnsucht und Härte auf der einen, der Sorglosigkeit und Schwäche auf der andern Seite konnte aber jene ursprüngliche Gleichheit in bezug auf den Besitzstand nicht lange gewahrt bleiben; denn vom Geiste der Liebe und Entsagung des jungen Christentums waren die alten hebräischen Ansiedler gewiß nicht beseelt. Diesem Übelstand nach Möglichkeit zu steuern, betrachtete der Gesetzgeber als eine seiner ersten Aufgaben. Sie ward durch Erlaß des Jobeljahrgesetzes in schönster Weise gelöst. Es gewährte dem Verarmten den sichern Aufstieg, ohne ihn durch — wenn auch nur zeitweilige — sklavische Zwangsarbeit zu entehren. Damit war jedoch das bereits

6jährigem Dienst (gemäß Exod. 21, 2 ff.; Deut. 15, 12 ff.), die — wie gezeigt — ins Sabbatjahr fällt. Da aber das Jobeljahr zugleich ein Sabbatjahr ist, so bedurfte es einer besonderen Erwähnung des Jobeljahres nicht. Sie wäre höchstens dann zu erwarten, wenn auch die durch Verschuldung in Dienstbarkeit geratenen Bauern (Lev. 25, 39 ff.) mit einbegriffen wären. Doch ist dies keineswegs zutreffend. Denn das Dienstverhältnis ist hier nicht das gleiche wie das, welches sich aus dem gewöhnlichen Sklavenkauf ergibt.

[1] Siehe I Makk. 6, 49. 53; Jos. Ant. XIII, 8, 1; XIV, 16, 2; vgl. XV, 1, 2.

[2] So LOTZ, in HAUCKS Realenzykl. d. prot. Theol. u. Kirche[3] XVII, 294. Der genannte Gelehrte denkt sich die Entstehung des Jobeljahres so: Die Freilassung der hebräischen Sklaven im 7. Jahre war weder allgemein durchführbar noch immer wohltätig, weil die gänzlich Mittellosen mit der Freiheit nicht viel anfangen konnten. Dazu komme, daß der altisraelitische und religiös wichtige Grundsatz von der Erhaltung des Erbbesitzes (I Kön. 21, 3; Num. 36, 7 ff.) auf immer größere Schwierigkeiten stieß. So habe man schließlich die Jobeljahrordnung entworfen, wodurch wenigstens alle 50 Jahre eine Wiederherstellung der alten sozialen Ordnung erreicht werden sollte.

bestehende Sklavenverhältnis nicht aufgehoben und ein künftiges nicht ausgeschlossen[1]. Daß nämlich dem Jobeljahrgesetz rückwirkende Kraft zukam, ist schwerlich anzunehmen, da dies zu großen sozialen Störungen geführt hätte. Außerdem konnte auch das Gesetz selbst in manchen Fällen umgangen werden — wie es in der Richterzeit und späterhin in großem Umfang geschah. Damit allein schon war ein bleibendes Proletariat und ein dauernder Sklavenstand geschaffen. Es gab aber auch noch eine andere Quelle des Übels: die Vielweiberei und vor allem der außereheliche Umgang. Das Los der Kinder der Halbfrauen war in mosaischer Zeit kaum viel milder als in den Tagen Abrahams (Genes. 21, 10 ff.; 24, 36; 25, 5). Ein Erbrecht gab es für sie und ihre Nachkommen nicht. Sie wurden entweder schon vor der Erbteilung mit geringem Unterhalt versehen weggeschickt oder von den erbberechtigten vertrieben. Die unehelichen Kinder fanden noch weniger Rücksicht (Richt. 11, 1 f. 7). Von Haus und Hof verstoßen, ganz oder fast mittellos, konnten sie froh sein, wenn sie bei fremden Volksgenossen als Beisassen oder Taglöhner Unterkunft fanden. Hat man auch solchen kleinere Darlehen nicht vorenthalten, so gerieten doch manche gerade dadurch in ein bleibendes Schuldverhältnis. Natürlich lag letzteren auch die Versuchung nahe, sich durch Diebstahl zu entschädigen, wodurch gegenüber den Geschädigten ein neues und zugleich entehrendes Schuldverhältnis entstand. Die Folge war in beiden Fällen Verlust der Freiheit und Zwangsdienst entweder beim Gläubiger selbst oder bei andern Herrn, an welche der Schuldner bzw. seine Kinder verkauft wurden (Exod. 22, 3; II Kön. 4, 1). Erfuhren diese Armen wegen ihrer hebräischen Abkunft — in Gegensatz zu den Fremden — naturgemäß auch gewisse Erleichterungen, so waren sie doch im wahren Sinne des Wortes „Sklaven". Ihr Los nach Möglichkeit zu lindern, betrachtete der Gesetzgeber als seine zweite Aufgabe. Der diesbezüglichen Gesetzbestimmungen des Bundesbuches und des Deuteronomiums sowie der charitativen Wohlfahrtseinrichtungen des letzteren ward bereits oben gedacht. Der Sklavenstand aber war damit nicht beseitigt. Trotz der Vergünstigung im 7. Jahre (dem Sabbatjahr) durch Befreiung vom Dienst und Stundung der Schuld konnten die meisten sich doch nicht dauernd frei machen. Aus Mangel an Mitteln sanken sie nach dem Freijahr wieder in das alte Abhängigkeitsverhältnis oder in noch ein härteres zurück. Das war auch der Grund, warum der Gesetzgeber dem Wunsche mancher, die einen milden Herrn finden würden, sich nach sechsjahrelangem Dienst zu dauernder Knechtschaft zu verpflichten, im voraus entsprach (Exod. 21, 5; Deut. 15, 16). Das Bundesbuch und das Deuteronomium tragen also Verhältnissen Rechnung, die Lev. 25 noch nicht berücksichtigte. Damit wird aber keineswegs behauptet, daß der Gesetzesinhalt dieser Stelle erheblich älter sei als der von Exod. 21, 1 ff. und Deut. 15, 12 ff. und daß der Gesetzgeber hier und

[1] Völlig im Unklaren sind wir über die Stellung derer, welche sich den aus Ägypten wegziehenden Israeliten in großer Menge angeschlossen haben (Exod. 12, 38). Wurden sie in den Volkskörper aufgenommen? (Vgl. die Bestimmung Deut. 23, 8 f.) Dann läge es sehr nahe, daß gerade aus ihnen die ersten israelitischen Sklaven hervorgingen.

dort nicht der gleiche sei; aber an erster Stelle mußte er das wichtigste: die Erhaltung des Erbgrundbesitzes und der wesentlichen Gleichberechtigung aller Israeliten ins Auge fassen.

2. Besteht aber nicht ein Widerspruch zwischen dem, was im Bundesbuche und Deut. von hebräischen Sklaven gesagt wird, zu dem Lev. 25, 39 ausgesprochenen Befehl: „Wenn dein Bruder neben dir verarmt und sich dir verkauft, so sollst du ihn nicht Sklavendienst tun lassen"? Keineswegs. Denn hier handelt es sich nur um solche, die einmal Erbbesitz hatten, nicht auch um die geborenen Proletarier. Aus dem gleichen Grund hat die allgemeine Freiheit, die das Jobeljahr mit sich brachte, die besondere Verfügung bezüglich der freiwillig auf immer eingegangenen Dienstbarkeit nicht vereitelt; dies auch deshalb nicht, weil jene Verpflichtung aus freien Stücken und im eigenen Interesse übernommen ward.

B. Die Unwandelbarkeit der israelitischen Feste.

Bekanntlich vertreten Wellhausen[1] und seine Schule[2] die Ansicht, daß die Feste des Pentateuch in bezug auf den Ort und die Zahl, den Charakter und die zeitliche Festsetzung je nach den einzelnen Quellen wesentliche Verschiedenheiten zeigen, aus denen sich ein bestimmter Entwicklungsprozeß im religiösen Kult und zugleich das relative Alter der Quellen erkennen lasse. Wir dürfen an dieser Frage um so weniger achtlos vorübergehen, als von der Art ihrer Lösung wichtige chronologische Bestimmungen abhängen.

I. Die Einzigkeit der Opferstätte.

Wellhausen (Proleg.[6] 28—38) behauptet: JE sanktioniert die Vielheit der Altäre (Exod. 20, 24—26), D fordert die lokale Einheit des Gottesdienstes (Deut. 12), P setzt sie voraus und überträgt sie mittelst der Stiftshütte — in die Urzeit (Exod. 25 — Lev. 9)[3]. Diese Aufstellungen erweisen sich

[1] Prolegomena zur Geschichte Israels[6] (1905), Kap. 1—3.

[2] Vgl. z. B. Holzinger, Einleitung in den Hexateuch[1] (1893), 391 ff.

[3] Nach Wellhausen geht nur JE noch einigermaßen ehrlich zu Werk. Schon D dagegen verstößt gegen die Wahrheit, indem er — es soll zur Zeit des Königs Josias (638—608 v. Chr.) gewesen sein — die Promulgation seines Gesetzes in die Zeit vor der Besitzergreifung Kanaans zurückverlegt habe, wenn auch die Zentralisation des Kultus erst nach dieser in Kraft treten sollte. Am schlimmsten aber haben es die Verfasser des P getrieben. Den ganzen Bericht über die Stiftshütte haben sie erfunden, um die Einheit des Kultus schon in mosaischer Urzeit als eine selbstverständliche Sache hinzustellen. Und diese „dreiste" Tat sei im und nach dem Exil begangen worden; Esra sei es gewesen, der im Jahre 444 (lies 445!) seinen Landsleuten den P zum ersten Male verkündigt habe. — An die Tatsächlichkeit eines solchen wiederholten ungeheuerlichen Betrugs zu glauben, wird aber um so schwerer, als die ans Licht tretende Gesetzesverkündigung ohne Bedenken, ohne Einspruch und Gegenwehr insbesondere seitens der auswärtigen Priester wie eine durch ein Wunder verbürgte Himmelsbotschaft aufgenommen ward. W. meint zwar, seine Sache auch bewiesen zu haben, doch können seine Gründe einer nüchternen Prüfung nicht standhalten.

indes bei genauerer Prüfung als durchaus unbegründet. Es stellt sich heraus, daß alle drei Quellen die Einzigkeit der legitimen israelitischen Opferstätte bezeugen.

a) Die Einzigkeit der Opferstätte nach dem Bundesbuch (JE).

Das Bundesbuch (Exod. 20—23) ist ein Kompendium des bürgerlichen Gesetzbuches eines theokratischen Gemeinwesens. Von den Obliegenheiten des priesterlichen Standes und der Organisation des Kultes ist hier nicht ausdrücklich die Rede. Daß aber eine solche einheitliche Organisation bestand, zeigt klar Exod. 23, 14—19, wonach alle männlichen Volksgenossen zur Teilnahme an den drei großen Wallfahrtsfesten: dem der Ungesäuerten Brote, der Erstlinge (Pfingsten) und der Lese am Ausgang des Jahres (Laubhütten), und entsprechenden Leistungen an Naturalien und Tieropfern an der ‚Wohnstätte Jahves' verpflichtet sind. In etwas kürzerer Fassung erscheint das gleiche Gesetz in Exod. 34, 23—36 (beim ‚Jahvist'). Schon Exod. 23, 14—19 läßt unzweideutig erkennen, daß unter der ‚Wohnstätte Jahves' nicht eines der angeblich vielen Jahveheiligtümer zu verstehen ist, sondern ein bestimmtes Zentralheiligtum, zu dem man von allen Seiten herzuströmte. Jedes etwaige Bedenken wird vollends durch den Zusatz Exod. 34, 24 zerstreut, der die Wallfahrer darüber beruhigt, daß sie während ihres Aufenthalts fern von ihrer Heimstätte keinen feindlichen Überfall auf diese zu fürchten haben: „Denn ich will Völker vor dir hertreiben und dein Gebiet weit machen, und niemand wird sich gelüsten lassen nach deinem Lande, während du hinaufgehst, um vor Jahve, deinem Gotte, zu erscheinen, dreimal im Jahre."

Dem scheint indes vor allem das Altargesetz, Exod. 20, 24—26, zu widersprechen. Hier die Übersetzung der Stelle!

„Einen Opferaltar aus Erde sollst du mir errichten, um darauf deine Brandopfer und Friedopfer, deine Schafe und Rinder zu opfern, am ‚ganzen' Orte, wo ich meinen Namen in Erinnerung bringen werde. Da werde ich zu dir kommen und dich segnen. Willst du mir aber einen Altar aus Steinen errichten, so darfst du ihn nicht aus behauenen Steinen erbauen; denn wenn du mit dem Meißel darüber gefahren bist, so hast du sie entweiht. Steige auch nicht auf Stufen zu meinem Altar, damit nicht deine Scham vor ihm entblößt werde."

Der Vers 24 hat den Exegeten große Schwierigkeiten bereitet und zu den verschiedensten Auslegungen und selbst zu mehreren Text-„Emendationen" geführt. Die moderne Kritik (insbes. Wellhausen, Proleg.[6] 29) sieht darin den Beweis, daß ursprünglich die Vielheit der Altäre und Opferstätten gesetzlich sanktioniert war, im Gegensatz zu dem einen nach ihm übrigens fiktiven Altar vor der ebenso fiktiven Stiftshütte des Priesterkodex. „Allerdings — so fügt Wellhausen l. c. bei — scheint die Freiheit, überall zu opfern, etwas beschränkt zu werden durch den Zusatz: überall, wo ich meinen Namen ehren lasse. Aber das hat weiter nichts zu bedeuten, als daß man die Stätte, wo der Verkehr zwischen Himmel und Erde vor sich

ging, nicht gerne als willkürlich gewählt gelten ließ, sondern als irgendwie durch die Gottheit selbst zu ihrem Dienste ausersehen betrachtete." Unseres Erachtens bedeutet aber dieser Zusatz weiter nichts als einen recht durchsichtigen Schleier, der die Schwäche seiner so zuversichtlich vorgetragenen Erklärung verhüllen soll.

Anders VAN HOONACKER, Le lieu du culte dans la législation rituelle des Hébreux (1894), 19—31. Der bekannte belgische Exeget sieht in Exod. 20, 24—26 die gesetzliche Anordnung von Privataltären für Laienopfer, die an einem beliebigen Ort zwecks Hausschlachtung errichtet werden mußten und auf denen das Fett verbrannt und das Blut ausgegossen werden sollte. Am Zentralheiligtum dagegen mußten die offiziellen Opfer und zwar durch Priesterhand dargebracht werden. Diese Auslegung ist aber nur möglich, wenn vor allem die von VAN HOONACKER vorgenommenen Änderungen des Textes zulässig sind. Nach ihm sind in V. 24 „deine Brandopfer und Friedopfer" als interpoliert zu betrachten; ferner ist in בְּכָל הַמְּקֹמוֹת der Artikel ה zu streichen, so daß „an jedem Orte" herauskommt; endlich ist statt אַזְכִּיר zu lesen: הַזְכִּיר, wodurch statt „(an jedem Orte wo) ich meines Namens gedenken lassen werde" der Sinn entsteht, „wo du meinen Namen preisen wirst". Zur Rechtfertigung dieser Hypothese verweist VAN H. auf I Makk. 4, 44 ff., wonach der nachexilische Altar, den Judas Makkabäus erneuern ließ, gleichfalls „aus unbehauenen Steinen, gemäß dem Gesetze" bestand. Da nun auf diesem Altar wirklich „Brand- und Friedopfer" dargebracht worden, so sei es verständlich, wie diese bei der Abschrift des Textes Exod. 20, 24 auch hier Aufnahme fanden; ferner sollte im gleichen Zusammenhang durch הַמְּקֹמוֹת die Einzigkeit der Wohnung Jahves und durch אַזְכִּיר auf ihre göttliche Erwählung hingewiesen werden. Dieser ganzen Erklärung stimmt auch ENGELKEMPER, Heiligtum und Opferstätten in den Gesetzen des Pentateuch (1908), 68—72 bei. So sehr ich jedoch den Scharfsinn ihres Urhebers anerkennen muß, so erscheinen mir doch die operativen Eingriffe in den Text, besonders die Entfernung der „Brand- und Friedopfer" allzu radikal und die Begründung dieser Maßnahme doch zu weit hergeholt. Aber auch eine durch Gesetz bestimmte Errichtung von Privataltären an jedem beliebigen Ort, wenn auch lediglich zum Zwecke der Hausschlachtung, muß großes Bedenken erregen. VAN HOONACKER [1] und ENGELKEMPER [2] finden zwar die Tatsächlichkeit solcher Privat (Laien-)opfer durch Lev. 3, 16b f. und 7, 22—27 bestätigt. Lev. 3 und 7 ist aber nicht von Privatopfern die Rede, sondern von Friedopfern, wo die eigentliche Opferhandlung (Aussprengung des Blutes um den Altar und Verbrennung des Fettes auf dem Brandopferaltar) vom Priester vorgenommen wird (3, 12—17); doch wird bei dieser Gelegenheit

[1] So auch noch später in Le sacerdoce lévitique (1899), 252: „l'effusion sur l'autel rudimentaire de terre ou de pierres non taillées, du sang des victimes, la combustion en l'honneur de Jéhova, des parties grasses (Ex. XX, 24, 23; Lev. III, 16—17; VII, 22—27) n'etaient nullement réservées aux prêtres." Van H. beruft sich auch auf das Festmahl, das nach I Sam. 9 unter dem Vorsitz Samuels auf der ‚Höhe' bei Rama stattfand; doch mit Unrecht (siehe unten sub C.).

[2] Heiligtum und Opferstätten 87 f.

zugleich das ganz allgemeine Verbot des Genusses des Fettes von Opfertieren (ob sie nun in dem zum Opfer wirklich brauchbaren Zustand oder verendet sind) und des Blutes von allen Vögeln und Vierfüßlern neu eingeschärft (7, 22—27). Näheres über die Bedeutung von Lev. 3, 16bf.; 7, 22ff. unten S. 66—68.

Es ist übrigens von vornherein klar, daß die gleichzeitige Vielheit der Kultstätten die Einheit und Reinheit des Kultes in kurzer Zeit hätte zerstören müssen. Auch ohne dies konnte nur durch wachsame Kontrolle der großen Gefahr des Abfalles begegnet werden. Der Name Jahve allein bot noch keine Gewähr. Das goldene Kalb — als Sinnbild Jahves gedacht (Exod. 32, 1ff.) — war ein sprechender Beleg. Auch das Bundesbuch rechnet mit dieser Gefahr. Nicht ohne Grund ist der Vorschrift über den Altarbau Exod. 20, 22—23 das Verbot des Bilderdienstes (der Verfertigung von goldenen und silbernen Götzen) unmittelbar vorangestellt und wird u. a. verlangt, daß der Altar aus rohem Erdstoff bestehe[1], daß beim Opfer alles Anstößige streng vermieden werde (20, 26). Und diese umsichtige Gesetzgebung sollte gerade das Schlimmste, nämlich getrennte, schwer kontrollierbare Kultstätten, nicht nur geduldet, sondern sogar vorgeschrieben haben? Das ist unannehmbar. Dies um so mehr, als der ‚Deuteronomist', dem niemand die Kenntnis der Gesetze des Bundesbuches abspricht, die Vielheit der Kultstätten für ungesetzlich erklärt (Deut. 12, worüber S. 59ff.) und zwar nicht infolge einer neuen Verfügung, die eine frühere (des Bundesbuches) umstößt[2].

Es ist ferner zu erwarten, daß nach dem Verbot des polytheistischen Kultes Exod. 20, 23 dem auserwählten Volke das Grundgesetz des wahren Kultes verkündet werde, wie es vor allem bei den wichtigsten Anlässen, den gemeinsamen obligatorischen Festen, und nicht nur gelegentlich einer privaten Schlachtung zur Geltung kommt, insofern man derselben etwa Opfercharakter beigelegt habe. Das Altargesetz v. 24 kann demnach nichts anderes bedeuten als: dem einzigen Gotte gebührt eine Kultstätte und zwar an dem ihm wohlgefälligen, von ihm selbst bestimmten Orte. Und wo war dieser? Die Errichtung jenes Altares stand nicht frei, sie war Gebot. Das Bundesbuch kennt aber nur solche pflichtmäßige

[1] Diese Bestimmung ist gewiß nicht ein Protest gegen das Eindringen der Kultur in den Kultus oder gar gegenüber dem Kultus von Jerusalem und den jerusalemischen Zentralisationsbestrebungen, wie HOLZINGER bei KAUTZSCH, Die Hl. Schrift I (1909), 113 meint. Vielmehr sollte wohl durch die Verpönung jeder Art von Kunstwerk beim Altarbau der Versuchung, sich einen Gegenstand abgöttischer Verehrung zu schaffen, in radikaler Weise vorgebeugt werden. Freilich wird Exod. 20, 25 gesagt, daß die Behauung die Steine entweiht (vgl. auch Deut. 27, 5; Jos. 8, 31); aber in welchem Sinne? — Der Altar aus Erde (bzw. unbehauenen Steinen) ist auch nicht ein Zeichen des hohen Alters der betreffenden Bestimmung, insofern er die einfachen Verhältnisse des Wüstenzuges widerspiegle; denn wäre dem so, dann würde nicht eigens jede Anwendung von Kunst beim Bau strenge untersagt werden.

[2] Durch den neuen Bundesschluß in Moab werden die des Bundes am Horeb nicht annulliert (Deut. 28, 69; 4, 13f.; 5, 2f.). So setzt z. B. Deut. 27, 5—6 (wonach Moses befiehlt, auf dem Berge Ebal zwecks Brand- und Friedopfer einen Altar aus ‚unbehauenen' Steinen, ‚welche kein Eisen berührt hat', zu errichten) die Bestimmung Exod. 20, 25 voraus.

Opfer und Leistungen des Volkes, welche an den drei Jahresfesten ‚vor dem Herrn Jahve', in der Wohnung Jahves darzubringen sind (Exod. 23, 15ff.; vgl. 34, 18ff.)[1]. Dort also ward der Exod. 20, 24ff. geforderte Altar errichtet. Zur Zeit der Entstehung der Kultvorschriften des Bundesbuches befand sich aber Israel noch auf dem Wege zum verheißenen Lande (Exod. 23, 20ff.). Die Kultstätte mußte somit wiederholt wechseln und der Altar vor der Wohnung Jahves ebenso oft erneuert werden. Über die Art der göttlichen Kundgebung des jeweiligen Aufenthaltsortes sagt das Bundesbuch nichts. Sie wird hier wie vieles andere als bekannt vorausgesetzt. Nach Exod. 40, 34ff. und Num. 9, 15ff. gab die über dem Bundeszelt ruhende Wolke das Zeichen; erhob sie sich, so bedeutete es Aufbruch, ließ sie sich nieder, Errichtung eines neuen Lagers. In manchen Fällen mag aber auch prophetische Eingebung oder Befragung des Ephod die Wahl der Opferstätte bestimmt haben. So führt sich das Opfer Josuas vor der Bundeslade auf dem Berge Ebal (Jos. 8, 31ff.) auf die Weisung Moses' (Deut. 27, 5ff.) zurück.

Unsere Auffassung scheint indes das Altargesetz Exod. 20, 24f. in Widerspruch zu Exod. 27, 1ff. und 38, 1ff. (Priesterkodex) zu bringen. Denn hiernach besteht ja der Brandopferaltar vor dem Bundesheiligtum nicht aus Erde oder Steinen, sondern teils aus Akazienholz, das mit Kupferblech überzogen war, teils aus einem kupfernen Gitterwerk. Zur Beseitigung dieses Gegensatzes könnten wir versucht sein — wie es ja auch vielfach geschehen ist[2] —, den ‚ehernen Altar' des Priesterkodex lediglich als Form oder Hülle zu betrachten, die einen Erd- oder Steinaltar umschließt. Von einem solchen Kern wird aber weder Exod. 27 noch 38 irgend eine Andeutung gemacht. Schon deshalb muß der hier beschriebene Apparat als eigentlicher für das Feueropfer genügender Altar betrachtet werden; aber auch aus anderen Gründen. Gehen wir kurz hierauf ein.

Äußerlich stellt derselbe einen Kasten von fünf Ellen Länge und Breite und drei Ellen Höhe dar, doch ohne Boden und Decke. Die Eckpfosten laufen oben in vier Hörner aus. Diese sind wie die hölzernen Wände mit Kupferblech überzogen.

[1] Manche haben aus Exod. 22, 29 geschlossen, daß die dort vorgeschriebene Darbringung der Erstlinge des Viehes nicht gelegentlich eines der drei Jahresfeste, sondern an einem Jahve-Heiligtum in der Nähe des Wohnsitzes zu geschehen habe. Und dem wäre wohl so, wenn dort der 8. Tag für die tatsächliche Ablieferung an das Heiligtum bestimmt würde; denn es hieße doch dem Bauer zuviel zumuten, nach jeder Erstgeburt sich alsbald zu dem möglicherweise sehr entfernten gemeinsamen Heiligtum zu begeben. Die Stelle ist jedoch so zu verstehen, daß das junge Tier vom 8. Tage ab als Jahve geweiht zu gelten hat und daher von seiner Mutter getrennt werden soll, um dann zu gelegener Zeit geopfert zu werden. Das zeigt klar Deut. 15, 19: „Mit den erstgeborenen deiner Rinder darfst du nicht arbeiten und die erstgeborenen deiner Schafe darfst du nicht scheren." Außerdem lehrt Lev. 22, 27, daß das neugeborene Tier erst, nachdem es sieben Tage von seiner Mutter gesäugt ist, also vom 8. Tage an, opferfähig wird. VAN HOONACKER, Le lieu du culte dans la législation rituelle des Hébreux (1894), 8ff. ist sogar der Meinung, daß Lev. 22, 27 und Exod. 22, 29 inhaltlich identisch sind, so daß es sich auch hier um neugeborene, nicht nur um erstgeborene Tiere handelt. Dies hat VAN HOONACKER in der Tat wahrscheinlich gemacht (vgl. auch ENGELKEMPER, Heiligtum u. Opferstätten [1908], 20ff.).

[2] Siehe folgende Seite Anm. 1b.

Soweit ist alles klar. Strittig sind aber zwei weitere Bestandteile: der Karkob (offenbar ein Gesims) rings um den Kasten und ein ‚Gitterwerk, ein Netz aus Kupfer', an dessen vier Ecken vier kupferne Ringe angebracht sind und das unterhalb des Sims so befestigt werden soll, daß es bis zur Mitte des Altars reicht. Durch die genannten Ringe zu beiden Seiten des Altares werden zwei verkupferte Akazienstangen gesteckt, damit man ihn tragen könne. (Bemerkenswert ist, daß außerdem alle zum Opfer nötigen Geräte [Töpfe, Schaufeln, Becken, Gabeln, Pfannen — alles aus Kupfer —] erwähnt werden.) Die einen meinen nun, der Karkob, das Gesims, sei ganz oben, die andern dagegen in der Mitte des Altares angebracht. Im ersteren Falle reicht das Gitter bis zur Mitte des Altares (herab); im zweiten bis zur Mitte des Altares (hinauf). Nach dem Wortlaut des hebr. Textes ist aber schwerlich das letztere, sondern das erstere gemeint. Weiter entsteht die Frage: Befindet sich das Gitter außerhalb[1] oder innerhalb[2] des Altares? Die meisten neueren Exegeten suchen es außen. Dies wohl deshalb, weil die vier Tragringe, die an den Ecken des Gitters angebracht sind, natürlich außen sind. Diese Schlußfolgerung ist jedoch nicht zulässig. Das Gitter kann zunächst ebensogut im Innern angebracht worden sein, indem man das ganze Gitterwerk in die zwei gegenüberliegenden Seitenwände einließ und seine durch die Ecken (des Gitters) gehenden (starken) Tragstäbe, an deren Enden sich die Ringe befanden, bis zur Außenseite der beiden Wände hindurchführte. Darauf mußte natürlich schon bei der Konstruktion des Bretterbaues Rücksicht genommen werden und nicht erst hintendrein. Und dem entspricht auch ganz die Schilderung Exod. 27, 1 ff.; 38, 1 ff., wonach zuerst von der Herstellung des Gitters und dann erst vom Bretterbau die Rede ist. Diese Einrichtung gab zugleich dem ganzen Bau eine große Festigkeit, die besonders wegen des häufigen Transports durch unwegsame Gegenden nötig war[3].

[1] a) HANEBERG (Die religiosen Altertümer der Bibel [1869], 174 ff.) hielt dafür, daß der Karkob ein Gesimse am oberen Rande war, unter welchem das Netzwerk außerhalb bis zur Mitte des Kastens herabhing. Nach BÄHR und V. MEYER (vgl. HANEBERG, l. c. 175) wäre Karkob eine mitten um den Altar laufende Bank, auf dem die opfernden Priester herumgehen können; das Netz habe als Stütze dieser Bank und als Zierat gedient. Andere halten dasselbe für eine Schutzwehr gegen den Zutritt Unbefugter. — b) Alle, die das Gitter außen annehmen, betrachten den ehernen Altar lediglich als Hülle um einen Kern aus Erde oder Steinen.

[2] Daß das Gitter ein Rost sei und demgemäß im Innern war, hat schon JOSEPHUS, Antiq. III, 6, 8 angenommen; ebenso S. AUGUSTINUS (Migne 34, 597 ff.). Insbesondere meinte CALMET (Bibl. Wörterb. 1751, I, 636), das Gitter gehe wagerecht durch die Mitte des Kastens und der Karkob sei ein darunter befindlicher Aschenkessel. Letzteres verbietet der Text ohne weiteres, da nach ihm das Gitter unterhalb des Karkob befestigt ist; aber auch ersteres ist nicht zutreffend; denn das Gitter geht nicht in der Mitte horizontal durch den Kasten, sondern reicht bis (עַד) zur Mitte. Nach SMITS (Liber Exodus, II [1760] proleg. p. 299) war das Gitter ein eherner Korb, der durch Ringe an den Hörnern des Altares irgendwie befestigt war und den man bis zur Mitte des Altargestelles herablassen konnte. Hiernach wären die vier Ringe in v. 4 andere als die in v. 6 (welche zur Befestigung der Tragstangen dienten), was unzulässig ist. Auch können die Hörner nicht zum Aufhängen eines Rostkorbes gedient haben; das widerspricht schon ihrer hervorragenden kultischen Bedeutung. Außerdem wird nach dem Text das Gitter unterhalb des Karkob befestigt.

[3] Was sollte aber ein senkrecht um die obere oder die untere Hälfte der Bretterwände sich rings herum ziehendes Netzwerk? Eine solche Umhüllung konnte nicht verhindern, daß die Bretter an den Eckleisten bald aus den Fugen gingen und der Querschnitt des Altares seine quadratische Gestalt mit einer rhombischen vertauschte. Dies hätte freilich auch durch starke horizontale Metallbeschläge an den senkrechten Altarkanten verhütet werden können; aber davon ist ja nicht die Rede. Noch weniger erfüllte das Gitterwerk einen der anderen Zwecke, die man in der Verlegenheit ersonnen hat. Vor allem war es kein Zierat, der die halbe Fläche des Altars bedeckte, während ein solcher beim goldenen

Doch das alles ist nicht die Hauptsache. Diese ist vielmehr darin zu suchen, daß durch das im Innern angebrachte Gitterwerk ein unentbehrlicher Rost gewonnen ist, der die Asche herabfallen läßt und die für die Verbrennung nötige Luftzufuhr ermöglicht[1]. Wenn es nun heißt, daß das Gitter bis zur Mitte des Altares reicht, so ist damit gesagt, daß der Rost keine ebene Fläche bildet, sich vielmehr gegen die Mitte hin herabsenkt — einer Hängematte vergleichbar. Die tiefste Stelle lag $1\frac{1}{2}$ Ellen (natürlich ägyptische) unter dem oberen Rande des Altares. Die Ausdehnung der Feuerstelle war natürlich erheblich kleiner als sein Querschnitt, da das Feuer nicht zu nahe an den Metallbeschlag der Holzbretter herankommen durfte. Die Bedienung des Altares konnte von einem größeren Mann auch ohne oder doch ohne erheblichen Aufstieg besorgt werden, da die Höhe des Altares nur 135 oder im äußersten Fall nur 157 Zentimeter betrug, je nachdem die kleine (etwa 45) oder die große ägyptische Elle (etwa = $52\frac{1}{2}$ Zentimeter) zugrunde gelegt wird. [Lev. 9, 22, wo Aaron vom Altare ‚herabsteigt', kann auch anzeigen, daß der Altar selbst auf einer Erhöhung stand, damit er vom Volke gut gesehen werden konnte.] Damit ist die Einrichtung des ehernen Altars der Stiftshütte im wesentlichen völlig klargestellt. Insbesondere zeigte sich, daß von einem Altar aus Erde oder Steinen als Kern der ehernen Hülle nicht gesprochen werden kann; der eherne Brandopferaltar ist eine einfache, aber sinnreiche und seinem Zwecke ganz entsprechende Vorrichtung[2].

Und nun zurück zum Altar, den das Bundesbuch Exod. 20, 24 ff. vorschreibt und von dem wir sagten, daß er am Zentralheiligtum errichtet werde. Gab es denn dort zwei oder gar mehrere Altäre? Wir haben uns die Sache wohl so vorzustellen. Für die gewöhnlichen und ständigen Brandopfer genügte der eherne Altar; wenn aber — wie das an den großen Jahresfesten geschah — eine große Anzahl von Brandopfern dargebracht werden mußten, reichte er gewiß nicht aus. Wie konnnten beispielsweise während des Laubhüttenfestes am ersten Tage allein 13 Farren, 2 Widder und 14 Lämmer auf einem Brandherd von etwa drei Ellen (etwa $1\frac{1}{2}$ Meter) im Geviert dargebracht werden — von den freiwilligen Brandopfern ganz abgesehen? Dazu kommen aber noch die zahlreichen Friedopfer, bei denen das Fett der Opfertiere gleichfalls auf dem Brandopferaltar in Rauch auf-

Rauchopferaltar ganz fehlte. Auch diente das Gitter weder als Stütze eines hölzernen Antritts für die Priester, noch war es eine Wehr gegen die Annäherung Unbefugter; befand es sich doch nicht unten, sondern oben.

[1] Es wäre auch ganz unbegreiflich, wenn Exod. 27 und 38, wo sonst alle zum Opferdienst irgendwie nützlichen Geräte, selbst die Töpfe, Schaufeln, Becken, Gabeln und Pfannen, erwähnt werden, gerade das Wichtigste, der Rost, außer acht geblieben wäre. Gewiß konnte man auch durch lückenhafte Aufeinanderschichtung von Steinen eine Art von Rost herstellen, was für ein einmaliges Opfer noch anging; bei einem ständigen Opferbetrieb aber war diese primitive Methode ganz ungeeignet.

[2] Vgl. damit das Urteil von GRAF, das auch WELLHAUSEN, Proleg.[6] 37 sich zu eigen gemacht: „Für einen Herd größten (sic) Umfangs, auf dem beständig ein gewaltiges (sic) Feuer brennt, ist sie (diese Konstruktion) doch sehr ungeeignet (sic) und am leichtesten aus dem Bestreben erklärlich, den ehernen Altar, den Salomo (sic) gegossen hatte (II Reg. 16, 14), dadurch transportabel zu machen, daß man seinen Kern in Zimmerwerk verwandelte." Dieses Argument gegen die Geschichtlichkeit der Stiftshütte darf denselben Wert beanspruchen wie das oben S. 39 erwähnte, welches die beiden Gelehrten zum gleichen Zweck vorgebracht haben. WELLHAUSEN[1] zeigt indessen, daß er seit seiner 1. Auflage (1883) etwas vorsichtiger geworden ist; denn was ihm jetzt nur als „sehr ungeeignet" vorkommt, erschien ihm damals als „eine völlig widersinnige Konstruktion". — Bezüglich des ständigen Altarfeuers siehe Lev. 6, 6.

gehen sollte. Wir werden so zur Annahme gedrängt, daß wenigstens bei den Jahresfesten und insbesondere an dem der Ungesäuerten Brote und der Laubhütten im Bereich des Heiligtums mehrere Altäre im Gebrauche waren, wenn auch davon im Gesetze nicht ausdrücklich die Rede ist. Alle diese Altäre bildeten moralisch ein Ganzes, weil sie alle vor dem einzigen legitimen Heiligtum des einzigen Gottes stehen, dessen Nähe eine gnädige Aufnahme des Opfers verbürgt. Eben darum heißt es auch Exod. 20, 24 nicht an ‚jeder Stätte' (an der ich Anlaß gebe, mich zu verehren), sondern an der ‚ganzen Stätte', d. h. im ganzen Bereich des Heiligtums, innerhalb dessen die Stimme des Beters oder doch sein Auge die Stiftshütte erreichen kann. Daß man — wo es notwendig war — neben dem offiziellen ehernen Altar auch noch andere am Heiligtum errichtete, hat sein Analogon an dem, was wir I Kön. 8, 64 (II Chron. 7, 7) lesen: „Damals weihte der König den mittleren Teil des Vorhofes, der vor dem Tempel Jahves (ist), indem er die Brandopfer, die Speiseopfer und die Fettstücke der Friedopfer daselbst opferte, denn der [salomonische] eherne Altar, der vor Jahve (stand), war zu klein, um die Brandopfer und Speiseopfer und die Fettstücke der Friedopfer zu fassen." Natürlich mußten hiernach auch im Vorhof ein oder mehrere Opferaltäre errichtet worden sein; denn auf dem Boden hat man nicht geopfert. Eine Mehrheit der Altäre vor der Bundeslade hat also damals nicht als ungesetzlich gegolten. Und die ältere Richterzeit dachte ebenso (vgl. Richt. 21, 4 mit 20, 26). Übrigens konnte ein Opferaltar aus unbehauenen Steinen vor der Bundeslade auch geradezu den ehernen Reisealtar vertreten, dann vor allem, wenn der Altar zugleich als bleibendes Denkmal sein sollte wie der, welcher Josue auf Moses' Befehl (Deut. 27, 4 ff.) auf dem Berge Ebal errichtete (Jos. 8, 30 ff.). Für den alltäglichen Opferkult am Heiligtum empfahl sich aber aus dem S. 58[1] angegebenen Grunde die Beibehaltung des ‚ehernen Altares'[1].

b) Die Einzigkeit der gesetzlichen Opferstätte in D.

Wir haben es hier um die viel umstrittenen Gesetzesvorschriften Deut. **12, 2—27** zu tun. Sie lassen sich in vier Gruppen zerlegen: (I) = 2—7; (II) = 8—12; (III) = 13—19; (IV) = 20—27.

(I) gebietet völlige Austilgung der heidnischen Kultstätten und verbietet die Verehrung Jahves nach heidnischem Muster, d. h. die Vielheit der Kultstätten auf Bergen, Hügeln und im Schatten üppiger Bäume; nur an dem einen Ort, den Jahve aus allen israelitischen Stämmen erwählen wird, sollen sämtliche Opfergaben (Brandopfer, Schlachtopfer, Zehnten, Hebeopfer, Gelübde, freiwillige Gaben, Erstgeburt der Rinder und Schafe) dargebracht werden und fröhliche Familien-Opfermahlzeiten stattfinden.

[1] Seine letzte beglaubigte Verwendung stammt aus den Tagen von Gibeon (I Kön. 3, 4; II Chron. 1, 5). Im Tempel Salomos hat er kaum jemals Aufnahme gefunden. Der neue salomonische Brandopferaltar, dessen Querschnitt 16 mal größer war, bestand aber ebenfalls aus Kupfer (I Kön. 9, 25; II Chron. 4, 1). Nach dem Exil nahm ein Altar aus unbehauenen Steinen seine Stelle ein (Esr. 3, 2; I Makk. 1, 57; 4, 44 ff.; II Makk. 10, 3); dies war durch die Erinnerung an Exod. 20, 25 gerechtfertigt und angesichts der damaligen dürftigen Verhältnisse auch naheliegend.

(II) betont, daß die gegenwärtige Praxis jenem Gesetz nicht entspricht, was aber durch die ungünstigen Zeitumstände entschuldigt wird. „Ihr dürft nicht tun, wie wir jetzt hier — ein jeder nach seinem Belieben, zu tun pflegen"; denn bis jetzt seien sie noch nicht zur ‚Ruhe', zum Besitze des verheißenen Landes gelangt. Erst nachdem sie den Jordan überschritten und der Herr ihnen Ruhe verschafft vor ihren Feinden ringsum, soll das Gesetz in Kraft treten. (Letzteres wird hier in der Hauptsache wiederholt. Nur die Erstgeburten werden nicht genannt; doch die Teilnahme der Leviten des Wohnortes an den Opfermahlzeiten gefordert, da sie ohne Erbbesitz seien.)

(III) warnt davor, das Brandopfer anderswo darzubringen als an der Stätte, die Jahve in einem der israelitischen Stämme erwählen wird (v. 13f.) und die Zehnten usw. zu Hause zu verzehren. Die obligatorischen Schlachtopfer werden nicht erwähnt. Dagegen wird (v. 15f.) die profane Schlachtung zwecks Fleischgenuß (ohne jeden Opfercharakter, d. h. ganz so wie es bei nicht opferfähigen Tieren [Gazellen und Hirschen] geschieht, doch unter Wahrung des allgemeinen Verbots des Blutgenusses) in allen Ortschaften ausnahmslos gestattet. Außerdem wird wie in (II) die Pflicht der Unterstützung der Leviten eingeschärft.

(IV) bezieht sich auf die Zeit, wo Jahve seiner Verheißung gemäß [vgl. Deut. 11, 24] das Gebiet seines Volkes ‚erweitert'. Inhaltlich unterscheidet sich (IV) von (III) wesentlich durch die Beschränkung der Erlaubnis der profanen Schlachtung auf jene Wohnorte, die vom Jahveheiligtum zu weit entfernt sind. Außerdem wird das Verbot des Blutgenusses noch nachdrücklicher betont und zugleich begründet.

Wann ist der Gesetzesabschnitt (I) entstanden und welcher Zusammenhang besteht zwischen den sämtlichen vier Abschnitten?

Fraglos bilden die Kapitel Deut. 4, 45—11, 32 die Einleitung zu Kapitel 12. Aus jener aber ist vielfach (vgl. insbes. 8, 2 und 9, 1) klar ersichtlich, daß die 40jährige Wüstenwanderung vorüber ist und die Überschreitung des Jordan unmittelbar bevorsteht. Dazu stimmt auch der Inhalt des ganzen 12. Kapitels. 12, 2 nimmt zunächst das Gebot der Ausrottung des kanaanitischen Götzendienstes in 7, 5 wieder auf und stellt der Vielheit und Willkür der heidnischen Opferpraxis die Einzigkeit der von Jahve selbst zu erwählenden Kultstätte gegenüber. Dies war aus zwei Gründen notwendig; denn erstens konnte das Beispiel der Kanaaniter — wie es ja auch tatsächlich später geschah — verführerisch wirken (vgl. 12, 4) und zweitens entsprach die gegenwärtig im Ostjordanlande bestehende Sitte nicht jenem Gesetz, wie 12, 8 bezeugt. Die Erwähnung dieses Umstandes konnte und durfte der Gesetzgeber nicht unterlassen; denn jeder denkende Israelit mußte sich fragen: wozu das Verbot dessen, was gegenwärtig und zwar noch zu Lebzeiten des Gesetzgebers als zulässig gilt? Diese Frage wird durch (II), aber zugleich unter erneuter Einschärfung des Gesetzes beantwortet. Hier sind nun zwei Dinge wohl zu beachten. Erstens heißt es 12, 8: „ihr dürft nicht tun, wie wir jetzt hier ... zu tun pflegen". Nur um den gegenwärtigen, nicht um einen die ganze Zeit

der Wanderung vom Sinai bis zum Jordan geltenden Brauch handelt es sich. Zweitens darf man den Ausdruck „jeder nach seinem Belieben" nicht im Sinne von völliger Willkür in der Ausübung des Jahvekults deuten. Eine solche ungebundene Freiheit hätte gewiß nicht damit entschuldigt werden können, daß die Israeliten noch nicht zur ‚Ruhe' gekommen seien[1]. Dieser letztere Umstand durfte aber in gewissen Fällen als durchaus hinreichend angesehen werden. Dies gilt vor allem bezüglich des Privat-Schlachtopfers zum Zweck des Fleischgenusses. An sich sollte mit jeder Schlachtung eines opferfähigen Tieres auch das Opfer verbunden sein, d. h. das Fett mußte auf einem Altar verbrannt und das Blut am Fuße desselben ausgegossen werden. So lange nun das Volk noch auf dem Marsche bzw. im Lager war, konnte man ihm allerdings die Verpflichtung auferlegen, die Schlachtung vor dem Bundeszelt vorzunehmen, da dieses leicht zu erreichen war (vgl. Lev. 17, 1—7). Nachdem aber Israel im Ostjordanland sich niedergelassen hatte und hier stets ausgedehntere Landstriche bewohnte, wurde es doch für die, welche von der Stiftshütte weit entfernt waren, äußerst lästig, ja — angesichts der gefahrvollen Zeiten — geradezu unerträglich, jedesmal zum Heiligtum gehen zu müssen, wenn sie Fleisch genießen wollten. Da man andererseits am Opfer gelegentlich der Schlachtung festhielt, so wählte man von zwei Übeln das anscheinend geringere, indem man an den Wohnorten selbst schlachtete und zugleich opferte. Geschah es auch bona fide und im Drange der Zeitumstände, so entsprach es doch nicht dem Geiste des Gesetzes (12, 6). Durch diesen Privatkult war die Einheit und Reinheit des Kultes um so mehr gefährdet, als das Beispiel auch bei denen Nachahmung finden mochte, die weniger oder kaum entschuldigt waren. In ruhigen Zeiten und unter geordneten staatlichen Verhältnissen ließ sich freilich ein ausgedehnter Mißbrauch eindämmen; aber das ging damals nicht an. Gegen das mehr aufkommende Privatopfer gab es nun nur ein wirksames Mittel: die Gestattung der profanen Schlachtung mit Fleischgenuß an jeglichem Orte unter strengem Ausschluß jeder Opferhandlung. So war die Einheit des Kultes gewahrt und einem berechtigten Bedürfnis Rechnung getragen.

Eine andere durch die Zeitlage entschuldbare Ungesetzlichkeit bestand in der Unterlassung der Wallfahrten zu den Jahresfesten und Darbringung der heiligen Gaben am Heiligtum Jahves. Die Beurteilung der Stichhaltigkeit der Entschuldigungsgründe war auch hier recht subjektiv, vom Gutdünken des Einzelnen abhängig. Was geschah dann aber mit den heiligen Gaben? Es lag nahe, daß man sie an den einzelnen Wohnorten im Familienkreis verzehrte. Auch diesen Abusus konnte der Gesetzgeber wegen der schlimmen Folgen nicht fortbestehen lassen, bis die Ruhe vor den Feinden und geordnete Verhältnisse die dreimalige Jahres-

[1] Dementsprechend ist die Annahme, die Israeliten hätten bereits im Ostjordanland die heidnische Sitte, auf hohen Hügeln und unter dichtbelaubten Bäumen zu opfern, nachgeahmt, nicht gerechtfertigt. Dem steht auch Ezech. 20, 28 entgegen, wonach diese Abweichung vom Gesetz erst nach der Besitzergreifung Kanaans („als ich [Jahve] sie in das Land gebracht, dessen Verleihung ich ihnen zugeschworen hatte") geschah.

wallfahrt ermöglichten. Es mußte somit der häusliche Genuß des Zehnten usw. auch in den Fällen verboten werden, wo jene Wallfahrt undurchführbar war oder schien. Dadurch wurde zugleich verhindert, daß man sich allzu leicht von jener dispensierte.

Ein solches zweifaches Gesetz, wodurch die Hausschlachtung unter Vermeidung jedes Opferritus gestattet, aber der Genuß der heiligen Gaben an den Wohnorten streng verboten wird, liegt im Abschnitt (III) tatsächlich vor[1]. Der Umstand, daß hier nicht ausdrücklich angegeben wird, das betreffende Gesetz sei ein Notbehelf, der nur von jetzt ab bis zum Eintritt der Ruhe (v. 8) Geltung habe, bildet keine ernste Schwierigkeit. Schon der Gesetzesinhalt spricht klar genug. Er stellt gegenüber der für die Zeit des ruhigen Besitzes Kanaans (v. 11) geforderten strengen Observanz eine ganz wesentliche Milderung dar, wie sie eben die Unruhe der Eroberungszeit erheischt. Obendrein zeigen die Einleitungsworte von (IV): „Wenn dir Jahve, dein Gott, wie er dir verheißen hat (vgl. 11, 24), dein Gebiet erweitert . . .", daß (III) sich auf die vorausgegangene Zeit bezieht. Dies um so sicherer, als (IV) sich wesentlich von (III) unterscheidet und zwar im Sinne der v. 11 in Aussicht gestellten strengen Forderung. Aus dieser Analyse geht zugleich hervor, daß v. 14 die „Stätte, die Jahve in **einem** deiner Stämme erwählen wird" lediglich eine nicht mißzuverstehende Umschreibung und Hervorhebung der Einzigkeit der Kultstätte ist – im Gegensatz zu v. 13[b], der sich auf den Abusus der beliebigen Wahl der Opferstätte (v. 8) bezieht. Ebenso ist auch der gleichsinnige Zusatz „aus **allen eueren** Stämmen" (v. 5) als unzweideutiger Ausdruck der Einzigkeit der Kultstätte im Gegensatz zu der unmittelbar vorher (v. 2—4) erwähnten Vielheit der heidnischen Opferstätten zu verstehen; das zeigt

[1] Wie es scheint, ist der Abschnitt Deut. 12, 13—17 gerade im wesentlichen mißverstanden worden. So z. B. von MARTI bei KAUTZSCH, Die Hl. Schrift I (1909), 562a. M. wundert sich, daß v. 14 nur von Brandopfern und nicht auch von Schlachtopfern die Rede ist und meint, letztere seien irgendwie in v. 17 inbegriffen; dementsprechend erscheint ihm v. 15 als störender Einschub. Das trifft doch kaum zu. V. 15 ist ganz an seinem Platz; der Vers beantwortet zugleich die Frage, warum v. 13 f. die Schlachtopfer fehlen, nämlich, weil es vorläufig keine regelmäßigen obligatorischen Schlachtopfer mehr gibt. Deshalb sind auch in v. 17 keine Schlachtopfer inbegriffen. (Auch v. HUMMELAUER, Comment. in Deut. [1901], 316 trifft schwerlich das Richtige. Er meint, die Schlachtopfer seien in 12, 13 f. inbegriffen und kommt zu dem Schluß: „Permittit igitur scriptor, ut sacrificia imo holocausta, non quidem lege praecepta sed liberaliter oblata aliis etiam locis offerantur"). Wo aber — so könnte man einwenden — nahm der israelitische Laie an den drei Hauptfesten das zur Mahlzeit nötige oder doch erwünschte Fleisch? Am Heiligtum selbst und obendrein zur Festzeit war doch die in allen Wohnstätten zulässige profane Schlachtung gewiß nicht zulässig. Man könnte versucht sein, zu antworten: Nun gut, dann schlachtete man unter Einhaltung des Opferritus. Würde damals das Erstgeburt-Gesetz Num. 18, 15—18 [P^{g}!] (noch) in Kraft gewesen sein, so blieb in der Tat kein anderer Ausweg; denn nach jenem Gesetz fiel das Fleisch von Erstgeburten ganz der Familie Aarons zu. Allein das Deuteronomium brachte auch hier eine Änderung zugunsten des Volkes. Es gestattete diesem, die Erstlinge der opferfähigen Tiere gelegentlich der Festfeier am Heiligtum selbst zu verzehren, doch mit der Verpflichtung, die Leviten einzuladen (Deut. 12, 18 f.; 14, 23. 27).

klar das Fehlen der beiden Zusätze in v. 11 und v. 21. An allen diesen Stellen (vv. 5, 11, 14 und 21) spricht nicht der vorausschauende Prophet, sondern der das Künftige anordnende Gesetzgeber, der nicht eine geographisch bestimmte Stätte (etwa Silo oder Jerusalem), sondern nur die einzige Kultstätte in ganz Israel im Auge hat.

Es erhebt sich nun die weitere Frage: Hat das zur Zeit der eingetretenen Ruhe (12, 11ff.) in Kraft tretende Gesetz absolute Gültigkeit oder nicht? Da jetzt die Verhältnisse dem Israeliten selbst von den äußersten Grenzen her - von schwerer Erkrankung natürlich abgesehen - den Besuch des Bundesheiligtums ermöglichen, so bedarf es hier nach dem, was in (I) und (II) gesagt ist, nicht noch eines besonderen Verbotes, sich der Opfer an jedem beliebigen Orte und dem Genuß der heiligen Gaben an den Wohnstätten zu enthalten. Anders verhält es sich mit der Art des Schlachtens. Ist die bis dahin gestattete profane Schlachtung noch weiterhin durchweg erlaubt oder wird die Schlachtung vor dem Heiligtum wieder allgemein verpflichtend? Ersteres scheitert an dem Grundgesetz 12, 5ff., das die Darbringung der Schlachtopfer an der von Jahve erwählten Stätte fordert und gemäß 12, 11 nach der gesicherten Eroberung des verheißenen Landes in Kraft treten soll; letzteres dagegen ist praktisch undurchführbar. Wie konnten denn die Israeliten, die zwei und mehr Tagereisen vom Bundesheiligtum entfernt wohnten, verpflichtet werden, jedesmal eine so weite Reise zu unternehmen, wenn sie ihr Verlangen nach Rind- oder Schaffleisch befriedigen wollten? Es gab indes noch einen Mittelweg, auf dem der ursprüngliche Opfercharakter der Schlachtung opferfähiger Tiere wenigstens im Prinzip aufrecht erhalten wurde, nämlich diesen: die Israeliten in der Nähe des Heiligtums sind stets verpflichtet, dort ihre Schlachtungen nach dem Opferritus zu vollziehen; die fernwohnenden dagegen sind hiervon dispensiert und dürfen an ihren Heimstätten — doch in durchaus profaner Weise — schlachten. Und dies ist auch wirklich der Inhalt des Gesetzes (IV). Die Festlegung des Begriffes ‚zu weit entfernt' (12, 21) hat der Gesetzgeber zweckmäßig den künftigen Behörden überlassen. Eine allgemein gültige Vorausbestimmung war ja hier ganz unmöglich; denn es war nicht nur die Länge der Wegstrecke, sondern auch die Schwierigkeit des Terrains zu berücksichtigen. Und diese wechselt gerade im Heiligen Lande sehr.

Vorstehende Darlegungen zeigen, daß die Abschnitte (I)—(IV) **logisch** und **chronologisch** und zwar in folgender Weise zusammengehören: (I) stellt das Grundgesetz der Einzigkeit der Kultstätte auf ohne Rücksicht auf bestimmte Zeitverhältnisse; (II) erklärt die gegenwärtige Kultpraxis als ungesetzlich, aber durch die kriegerischen Zeiten entschuldbar; die völlige Beobachtung des Gesetzes wird erst nach dem gesicherten Besitz des verheißenen Landes gefordert werden. (III) [Bis dahin aber soll ein milderes Gesetz gelten]: Statt der obligatorischen Opferschlachtung am Heiligtum soll die profane Schlachtung an allen Wohnorten gestattet werden. Die Brandopfer aber dürfen an keinem andern Orte dargebracht und die Opfermahlzeiten (Verzehrung der Zehnten usw.) an keinem andern

Orte stattfinden als am Heiligtum. [Diese Vorschriften wahren durchaus das Prinzip des Grundgesetzes in (I) nach seiner negativen Seite: keinerlei Opfer außer am Bundesheiligtum.] (IV) Nach der Besitzergreifung Kanaans aber tritt das Gesetz nach seinem ganzen positiven Inhalt in Kraft, doch mit Beschränkung auf denjenigen Volksteil, dem die Beobachtung des vollen Gesetzes möglich ist. Alle ohne Ausnahme sind zur gesetzlichen Feier der Jahresfeste verpflichtet. Ebenso müssen alle, die nicht zu fern vom Heiligtum wohnen, eben dort die Schlachtungen zwecks Fleischgenuß in ritueller Weise vollziehen. Nur den vom Heiligtum zu weit entfernt wohnenden Israeliten wird die profane Schlachtung erlaubt.

Nachdem wir so den Sinn der ganzen Gesetzgebung und ihrer höchst weisen Anpassung an die verschiedenen Zeitverhältnisse klar gestellt haben, sei noch auf mehrere unzutreffende Auffassungen Rücksicht genommen.

1. Die Fragmentenhypothesen.

Nicht wenige der neueren Exegeten sehen in Deut. 12, 2—27 eine redaktionelle Zusammenfügung von zwei oder mehreren Fragmenten[1]. Der Beweis wäre sofort geliefert, wenn gezeigt werden könnte, daß die einzelnen Teile entweder keine logische Gedankenentwicklung bieten oder gar sich als Doubletten zu erkennen geben. Nun aber reihen sich die vier Stücke — wie oben gezeigt — tatsächlich logisch aneinander und die angeblichen Doubletten sind in Wirklichkeit nicht vorhanden. Wohl fehlt es nicht an Wiederholungen (vgl. 5—7 mit 11—12, 15—19 mit 20—27). Diese sind aber Eigentümlichkeiten des juristischen Stils der damaligen Zeit — man vergleiche nur Deut. 16, 11 mit 16, 14 f. — und sind nicht ohne zweckmäßige Unterschiede.

So ist v. 11 und 21 nur von „der Stätte, die Jahve euer Gott erwählt" (bzw. „erwählen wird") die Sprache, dagegen v. 5 und 14 von der Stätte, die Jahve euer Gott aus allen euren Stämmen (bzw. in einem deiner Stämme) erwählen wird; aber der Unterschied ist durchaus begründet, wie oben S. 62 f. gezeigt.

Außerdem ist v. 7 nur ganz allgemein von dem Opfermahl der ‚Häuser' (= Familien) die Rede; v. 12 dagegen belehrt darüber, daß darunter nicht die Familie im engeren Sinne zu verstehen ist, sondern auch das Gesinde und vor allem die Leviten des betreffenden Ortes dazu gerechnet werden. Daß letzteres erst in v. 12 und nicht schon in v. 7 geschieht, beruht aber nicht auf Zufall oder Laune. In v. 7 wird ein Grundgesetz ausgesprochen, das bereits Geltung hatte, bevor der gesetzliche Ausschluß der Leviten vom Erbbesitz Deut. 10, 9; 18, 1 (vgl. Num. 18, 20—24; 35, 1—8) seine praktischen Konsequenzen — die Hilfsbedürftigkeit der Leviten und ihr Recht auf die Unterstützung derer, in dessen Gebiet sie wohnten — zeitigen konnte; in dem Gesetz v. 11—12 dagegen mußte der Leviten gedacht werden, weil sich dasselbe auf eine Zeit erstreckt, wo die Bestimmungen bezüglich des Erbbesitzes in Kraft treten.

Ferner kann es nicht befremden, daß das Verbot des Blutgenusses nicht nur v. 16, sondern auch v. 23 und zwar noch mehr (mit dem Hinweis auf das Blut als Sitz des Lebens, entsprechend der Stelle Lev. 17, 10—14 des Priesterkodex!) eingeschärft wird. Diese wiederholte Mahnung ist durchaus am Platz, weil es sich um Privatschlachtungen an Orten handelt, die vom Heiligtum oft sehr entfernt und

[1] Siehe die verschiedenen Ansichten bei HOLZINGER, Einl. in den Hexateuch (1893), 263 f.; 292 ff.; vgl. auch STADE, Geschichte Israels I, 658.

daher der priesterlichen Kontrolle selten oder gar nicht zugänglich waren. Der Gesetzgeber mußte sich daher um so eindringlicher an das Gewissen des Volkes wenden, für welches das Deuteronomium geschrieben ist.

Noch wichtiger aber ist, daß v. 15 und v. 20ff. sich ganz wesentlich durch den Umstand unterscheiden, daß in v. 15 die profane Schlachtung ausnahmslos, v. 20ff. dagegen nur in beschränktem Maße gestattet ist. Da kann man doch nicht von Doubletten reden. Solche entstehen erst durch die unbedachten Eingriffe der Kritik, welche das Unterscheidende als vermeintlichen Einschub einfach streicht.

2. Die zeitlichen Ansätze von Deut. 12.

Mit dem obigen Beweis der Zusammengehörigkeit der vier Teile von Deut. 12, 2 -27 steht zugleich fest, daß auch (II)—(IV) in die letzte Zeit Moses', kurz vor der Besitzergreifung Kanaans fallen. Nun halten aber manche dafür, daß trotz v. 9b und 10a — wo ausdrücklich bezeugt wird, daß das verheißene Land noch nicht erobert und die Israeliten den Jordan noch nicht überschritten haben — der Abschnitt (II) nicht von Moses herühren könne, sondern der Zeit Samuels zugeschrieben werden müsse. Ersteres wird damit begründet, daß zu Lebzeiten Moses' gewiß nicht „jeder nach seinem Belieben" verfuhr. Dem könnte man vielleicht zustimmen, wenn die Abweichung vom Gesetz eine sträfliche Willkür gewesen und lange Zeit hindurch unbeanstandet geblieben wäre; aber ersteres war nach v. 9 sicher nicht der Fall und letzteres ist sehr unwahrscheinlich (vgl. oben S. 61). Die Versetzung von (II) in die Zeit Samuels wird damit motiviert, daß nach II Sam. 7, 11 und I Kön. 5, 18 die מְנוּחָה, das Zurruhekommen Israels, ein charakteristischer Ausdruck der Epoche Davids und Salomos sei, was auch Ps. 132, 8 bestätige. Und in Erwartung dieser „nahe bevorstehenden Ruhezeit" sei Deut. 12, 9 abgefaßt. Bei späterer Glossierung habe man, in der irrigen Meinung, der Abschnitt (II) sei mosaisch, denselben auf die Zeit der Wüstenwanderung bezogen und deshalb v. 9b—10a eingeschoben[1]. Selbstverständlich ist zur Zeit Davids und Salomos in hervorragendstem Maße jene Ruhe vor den Feinden eingetreten, die zur Durchführung des Kultgesetzes Deut. 12, 11 notwendig war. War dies aber nicht auch in Silo schon früher für lange Zeit hinreichend der Fall? Und wo ist Deut. 12, 8ff. irgendwie angedeutet, daß die Ruhe „nahe bevorstehend" war? Bei einer so unsicheren Annahme erscheint es doppelt gewagt, einen späteren, aus irriger Voraussetzung hervorgegangenen Einschub zu anzunehmen. — Noch viel unbegründeter ist die Annahme Wellhausens und seiner Freunde, welche der Entstehung des deuteronomischen Grundgesetzes in die Zeit des Königs Josia verlegen, indem sie ohne jeden irgendwie stichhaltigen Grund behaupten, der Auffindung des Gesetzbuches im 18. Jahr des Königs (621 v. Chr.) sei seine (des Deuteronomiums) Abfassung kurz vorhergegangen. Durch diese betrügerische Komposition eines angeblich mosaischen Gesetzbuches sollten die jerusalemischen Priester bezweckt haben, dem Höhenkult im ganzen Lande den Garaus zu machen und — wie einige mit Kuenen meinen — den jungen König zu energischen Reformmaßregeln zu bestimmen. Leider hat jedoch die Kritik — außer anderem — ganz übersehen, daß die große Kultreform des Josias nicht nur gemäß der Chronik, sondern auch dem II. Königsbuch zufolge schon lange vor der Auffindung des Gesetzbuches durchgeführt war (siehe Abh. III).

c) Die Einzigkeit der gesetzlichen Opferstätte in P.

Wellhausen behauptet (a. a. O. 34): „Die Voraussetzung der Konzentrierung des Gottesdienstes auf einen einzigen Mittelpunkt beherrscht den Priesterkodex ganz und gar. Wer sich, um sie zu beweisen, auf Lev. 17

[1] Siehe v. Hummelauer S. J., Comment. in Deut. z. St. und Bibl. Studien (1901), 211. Engelkemper, Heiligtum und Opferstätten 34ff.

oder Jos. 22 beruft, der zeigt, daß er Exod. bis Lev. 9 von Anfang bis zu Ende nicht verstanden hat." Wir haben zunächst keine Veranlassung, dem zu widersprechen, dürfen aber hinzufügen: Dasselbe bezeugen auch JE und D; die von Wellhausen behauptete Entwicklung von JE durch D zu P entspricht somit nicht den historischen Tatsachen. Indes dürfen wir Lev. 17 doch nicht ganz ignorieren, weil diese Stelle auch das profane Schlachten im — Gegensatz zu Deut. 12, 15 — ausnahmslos zu verbieten scheint. Es heißt ja da ganz klar: wer im Lager oder außerhalb des Lagers ein Rind, ein Lamm oder eine Ziege schlachtet, ohne sie zur Türe des Offenbarungszeltes zu bringen, der lade Blutschuld auf sich und müsse ausgetilgt werden (Lev. 17, 3 ff.). Es ist jedoch zu beachten, daß diese Verfügung auch durch einen abergläubischen Mißbrauch hervorgerufen ward; denn wie v. 7 ausdrücklich bezeugt, haben sich die Israeliten damals nicht auf Schlachtung und Fleischgenuß beschränkt, sondern die Tiere den „Bocksgestalten" geopfert und mit ihnen Abgötterei getrieben. Die obige Maßregel richtet sich also wohl nicht so sehr gegen die Freiheit des Schlachtens, wie sie Deut. 12, 15 gewährt wird, als gegen ihren götzendienerischen Mißbrauch. Immerhin bleibt ein Widerspruch. Dieses erklärt sich jedoch nicht so, daß das Deut. 12 gemachte Zugeständnis durch Lev. 17 wieder aufgehoben worden sei; vielmehr setzt umgekehrt gerade Lev. 17 ursprünglichere Verhältnisse voraus. Hier ist das Volk noch auf seinem eigentlichen Wüstenzug (17, 3), also auf einem verhältnismäßig engen Raum beisammen; Deut. 12 dagegen haben die Israeliten bereits das Ostjordanland in Besitz genommen und leben in weit zerstreuten Ortschaften. Im ersten Falle ist die Verpflichtung, nur vor dem Bundesheiligtum zu schlachten und mit Rücksicht auf die erwiesene Gefahr des Mißbrauchs und der geringen Schwierigkeit der Befolgung des Gebotes durchaus verständlich; im zweiten Falle dagegen würde letztere nicht selten auf große, ja unüberwindliche Hindernisse gestoßen sein. Für die vom Heiligtum weitab wohnenden Israeliten wäre es ja gleichbedeutend gewesen mit dem Verbot des gewohnten Fleischgenusses. Darin aber lag — ganz abgesehen von einer unbilligen Forderung an einen Volksteil — zugleich eine noch größere Gefahr als die Lev. 17, 7 angedeutete gelegentliche Abgötterei, nämlich der Teilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten und des förmlichen Abfalls.

Gegen unsere Ansicht, der Priesterkodex kenne keine Privatopfer, scheinen indes mehrere Textstellen zu sprechen, wie insbesondere van Hoonacker[1] und Engelkemper[2] geltend gemacht haben. Nach ihnen soll P allen häuslichen Schlachtungen Opfercharakter beimessen. Dies ergebe sich aus Lev. 7, 11; 3, 16[b] f.; 7, 22—27. Prüfen wir die vorgebrachten Beweisgründe im einzelnen!

α) Lev. **17, 11** werde vom Blut opferfähiger Tiere ohne Einschränkung gesagt: „Ich (Jahve) habe es euch für den Altar gegeben zum Zwecke der Sühnung für euere Seelen; denn das Blut verschafft Sühne". Hiernach habe alles Blut sühnenden Charakter und folglich sei jede Schlachtung ein

[1] Lieu du culte 34 ff. [2] Heiligtum und Opferstätten 48 ff.; insbes. 64.

religiöser Akt. — Darauf ist zu antworten: Die Schlachtung ist die notwendige Vorbereitung für die Opferung, aber nicht diese selbst. Die Opferhandlung besteht im A. T. wesentlich in einer zweifachen sinnfälligen Applikation: in der Aussprengung des Blutes (das nach 17, 11[a] der Sitz des Lebens ist), vor Gott, dem Herrn des Lebens, und in der Verbrennung des Fettes (dem Symbol der Fülle des Lebens), das durch das Feuer ‚in Rauch aufgeht' und himmelwärts getragen wird. Selbst die Richtung der Handlung auf Gott hin soll stets auf unzweideutige Weise dadurch zum Ausdruck kommen, daß das Opfer am bzw. auf dem Altare als der gottgeweihten von der Umgebung sich abhebenden Stätte dargebracht wird. Darum heißt es auch l. c.: „Ich habe es (das Blut) euch für den Altar gegeben". Dem vermeintlichen Sinn von Lev. 17, 11 würde auch 17, 3f. widersprechen, wonach die Schlachtung allein (ohne Darbringung der Opfergabe) als Blutschuld angerechnet wird. Dies wäre ja nicht möglich, wenn schon die Schlachtung allein als Opfer gelten könnte; es würde dann vielmehr nur der v. 8 verpönte Verstoß gegen die gesetzliche Einzigkeit der Kultstätte vorliegen.

β) Lev. **3, 16**[b] f.: „Alles Fett gehört Jahve. Das ist eine ewige Satzung [gültig] von Geschlecht zu Geschlecht in allen eueren Wohnsitzen: Unter keinen Umständen dürft ihr Fett oder Blut genießen" stehe — so wird behauptet — in keinem Zusammenhang mit dem Vorausgehenden oder Nachfolgenden, habe also ursprünglich einen anderen selbständigen Platz in den Gesetzessammlungen eingenommen. Demgemäß gilt „Alles Fett gehört Jahve" für „alle euere Wohnsitze"; das beweise aber, daß auch an diesen das Fett Jahve dargebracht, d. h. geopfert werden sollte. — Es muß jedoch die Voraussetzung bestritten werden, der Satz „Alles Fett gehört Jahve" habe mit dem Vorausgehenden nichts zu tun; denn gerade dort wird dreimal (v. 5, 11, 16[a]) angeordnet, daß das Fett der Friedopfer auf dem Altare vor dem Offenbarungszelt vom Priester als eine Feueropferspeise für Jahve dargebracht werden solle. Da aber gerade mit den Friedopfern — deren Wesen entsprechend Opfermahlzeiten verbunden sind, so war es am Platze, dieses ausschließliche Recht Jahves auf das Fett des Opfertieres zu betonen. Dasselbe gilt aber auch für das Blut, das ebenfalls dreimal (v. 2, 8, 13) an den Altar gesprengt wird. Beide, das Fett und das Blut, erscheinen beim Friedopfer [wo der Herr in seiner Menschenfreundlichkeit es nicht verschmäht (wie einst Gen. 18), der Gast des darbringenden Israeliten in seinem Familien- und Freundeskreis zu sein] als ausschließlich gottgeweihte Gaben, insofern er der Herr des Lebens ist. Was aber hier in feierlicher Weise beim gemeinschaftlichen Mahle zum Ausdruck kommt, das hat seine Geltung nicht bloß beim Hause Jahves, wo es sich von selbst versteht, sondern auch im alltäglichen Leben, am heimischen Herd. In pädagogischer Hinsicht gab es deshalb keine bessere Gelegenheit, diese wichtige Lehre einzuschärfen, als die Feier des Friedopfers.

γ) Dies erhellt auch aus Lev. **7, 22—27,** eine der vorigen ganz verwandte Stelle, die gleichfalls mit dem Friedopfer in Verbindung gebracht wird. Nur die Art der Verbindung ist hier eine andere. Nachdem 7, 15—21

von der Frist, innerhalb der das Friedmahl verzehrt werden soll, und der strengsten Forderung levitischer Reinheit der Teilnehmer die Rede war, könnte man erwarten, daß 7, 22 ff. gesagt werde, welche Anteile am Opfertiere den Teilnehmern zustehen und welche nicht. Dies erschien jedoch dem Verfasser als eine bekannte — übrigens auch aus 7, 28 ff. indirekt klar hervorgehende — Sache. Statt dessen verkündet er auch hier, aber noch ausführlicher und feierlicher das überall („in allen eueren Wohnungen") gültige Doppelgebot der Enthaltung vom Fett der ‚Tierarten, wie man sie Jahve als Feueropfer darbringt' und vom Blute aller ‚Vögel und vierfüßigen Tiere'. Die immerhin etwas unvermittelte Einführung dieses Gedankens dürfte sich indes durch eine entsprechende Form erklären. Es ist nämlich höchst auffallend, daß sowohl Lev. 7, 22—27 als auch Lev. 3, 16[a] f. — im Gegensatz zu allen übrigen Gesetzesstellen der beiden Kapitel — die Form der direkten Anrede gewählt ist. Dies legt die Annahme nahe, daß jene Worte gelegentlich des Friedopfers bzw. Friedmahles an die Teilnehmer gerichtet wurden, und ihre Verkündigung einen integrierenden Bestandteil der rituellen Feier bildete. Ein solcher brauchte nicht eigens motiviert zu werden; der Ritus des Friedopfers selbst sprach schon deutlich genug. Es erübrigte nur, die daraus entspringende wichtige Lehre zur Beachtung im häuslichen Leben mit Nachdruck zu verkünden. Damit aber, daß an allen Wohnorten der Genuß des Fettes von opferfähigen Tieren verboten ist, folgt nicht, daß das Fett Jahve geopfert werden müsse, wie auch die Enthaltuug vom Blute jener Tiere nicht einschließt, daß es am Altar ausgesprengt werden solle. Was positiv mit jenem Fett zu geschehen hat, wird freilich nirgends gesagt; nur bezüglich des Fettes von verendeten Rindern, Schafen und Ziegen ist der Gebrauch für allerlei Zwecke — den Genuß ausgenommen — Exod. 7, 24 gestattet. Das Fehlen jener Bestimmung kann aber nicht zugunsten der Erlaubtheit von Privatopfern geltend gemacht werden; denn auch bei den sicher profanen Schlachtungen Deut. 12, 15. 22 ist nicht davon die Rede. Hiernach ließ man das Blut einfach auf die Erde fließen wie Wasser, es ward so der Zerstörung preisgegeben, doch ohne sühnende Aussprengung um den Altar. Dementsprechend hat man wohl das Fett verbrannt, aber nicht als Opfergabe auf dem Altare. Zur Begründung dieser Ansicht noch Folgendes.

Wohl schon durch den Vollzug einer rein profanen Schlachtung mit folgendem Fleischgenuß war das Fett für Opferzwecke unbrauchbar; jedenfalls aber war dies nach Ablauf von ein paar Tagen der Fall. Es war dann wahrscheinlich zu behandeln wie das Opferfleisch von Friedopfern, das am dritten Tag noch übrig war, d. h. es mußte verbrannt werden (Lev. 7, 18).

Damit ist unsere Untersuchung der israelitischen Opferstättena nach JE, D und P abgeschlossen. Sie führte zur Feststellung folgender Tatsachen:

1. Nach allen drei Quellen gab es nur eine gesetzliche Kultstätte, an der geopfert werden mußte und durfte; gesetzlich vorge-

schriebene oder gestattete Schlachtopfer an den einzelnen Wohnorten kennt keine der drei Quellen. Doch ergibt sich aus Deut. 12, 8, daß solche Privatschlachtopfer zur Zeit, wo sich die Israeliten im Ostjordanland niedergelassen hatten, gegen den Geist des Gesetzes, durch die kriegerisch-unruhigen Verhältnisse indes entschuldbar, aufgekommen waren, aber dann durch besonderes Gesetz Deut. 12, 15ff. beseitigt wurden, indem jedoch zugleich die profane Privatschlachtung für die unmittelbare Folgezeit bis zum Eintritt normaler friedlicher Zustände ausnahmslos erlaubt ward. Dieses Zugeständnis bedeutet eine weise Abänderung der strengen Verfügung Lev. 17, 3ff. (P!), welche sich noch auf das Lagerleben bezieht und wohl hauptsächlich durch götzendienerischen Mißbrauch (Lev. 17, 7) veranlaßt worden. Daß aber auch nach P das private Schlachten zeitweise erlaubt war, ergibt sich indirekt aus Lev. 3, 16^{b}f. und 7, 22—27, sie sind wahrscheinlich älter als Lev. 17, 3ff.

2. Das Altargesetz des Bundesbuches Exod. 20, 24ff., wonach der Altar Jahves aus rohem Erdstoff bestehen soll, steht nicht im Widerspruch mit dem des Priesterkodex Exod. 27; 38, wonach der tragbare Altar der Stiftshütte von mit Kupfer überzogenem Akazienholz angefertigt war. Der scheinbare Gegensatz wird aber nicht durch die Annahme beseitigt, ersterer sei nur ein Privatopferaltar, den jeder nach Belieben errichten könne, aber auch nicht dadurch, daß man den ‚ehernen Altar' der Stiftshütte lediglich als Hülle, den Erd- bzw. Steinaltar als Kern des einen Altars vor dem Heiligtum Jahves anzusehen habe, sondern dadurch, daß beim gewöhnlichen Opferdienst lediglich der eherne Altar Verwendung fand, während bei außerordentlichen Anlässen (insbesondere bei den Jahresfesten) wegen der zu großen Zahl der darzubringenden Brand- und Friedopfer noch andere Altäre aus Erde oder Stein in der Nähe des Heiligtums vom Volke errichtet werden mußten.

3. Gelegentlich dieser Untersuchung ließ sich auch mit voller Sicherheit ermitteln, wie der ‚eherne Altar' Moses' konstruiert war und zeigen, daß diese Konstruktion nicht ‚unbrauchbar' — geschweige denn ‚völlig unsinnig' ist, sondern eine durchaus geschickte und seinem Zwecke entsprechende Einrichtung darstellt.

4. a) Deut. 12, 2—27 ist nicht ein Konglomerat von Gesetzesbestimmungen verschiedenen Ursprungs, es besteht auch nicht aus Doubletten mit Glossen, sondern bildet ein logisch und chronologisch wohlgeordnetes Ganzes, ein Meisterwerk mosaischer Gesetzgebung aus der Zeit kurz vor der Okkupation Kanaans. b) Lev. 3, 16^{b}f. und 7, 22—27 sind keine störende Einschübe, sondern stehen im innigen Zusammenhang mit dem in den beiden Kapiteln beschriebenen Ritus der Friedopfer, in dem sie höchstwahrscheinlich einen liturgischen Spruch bilden, der den Teilnehmern ein fundamentales, überall streng zu beobachtendes Speiseverbot ans Herz legt.

II. Die Zahl der Feste.

Als weiteren Unterschied macht Wellhausen geltend: P^g bietet auch solche Feste, die sich in JE noch nicht finden, nämlich den kirchlichen „Neujahrstag" am 1. und den großen Versöhnungstag am 10. des 7. Monats.

Doch alle diese Ausnahmen treffen nicht zu.

Auch P kennt, wie in Abhandlung III gezeigt wird, weder einen kirchlichen noch einen bürgerlichen Neujahrstag am 1. Tišri.

Was aber den Versöhnungstag betrifft, so wird derselbe allerdings nur in P (Exod. 30, 10 und Lev. 16, 1—34) und zwar an letzterer Stelle ausführlich behandelt; das beweist aber nicht, daß JE und D diesen Tag nicht kannten. In das Bundesbuch gehören nach dessen Charakter und Zweck (s. S. 53) wohl die Erwähnung der drei Jahresfeste nebst den zu entrichtenden Abgaben und darzubringenden Opfern, aber nicht der große Bußtag, an dem solche Leistungen seitens des Volkes nicht gefordert waren. Diesem war nur völlige Arbeitsruhe und Kasteiung vorgeschrieben. Die feierlichen Sühnezeremonien wurden lediglich vom Hohenpriester vollzogen. Derartige Dinge muß man in einem Rituale, nicht in einem bürgerlichen Gesetzbuch suchen. Und ein solches war auch das Deuteronomium, freilich nicht nur im Sinne des ius strictum, sondern auch der billigen, caritativen Rücksicht. Man wende nicht ein, daß sowohl E (Exod. 20, 8 ff.) als D (Deut. 5, 12 ff.) auch das Sabbatgebot erwähnen, also hätten beide auch den Sühnetag nicht unerwähnt lassen dürfen. Ersteres ist ja ein Bestandteil des Dekalogs, des Grundgesetzes des theokratischen Staates, und obendrein ist die Begründung des Sabbatgebotes in E (Exod. 20, 8 ff. und Bundesbuch: Exod. 23, 12 f.)[1] und D (Deut. 5, 12 ff.) nicht eine praktisch-kultische, sondern vielmehr eine naturrechtlich-soziale. Von einer aktiven Feier des Sabbats, insbesondere durch Opfer, schweigen E und D, wie sie auch nichts von der Neumondsfeier und den täglichen (Morgen- und Abendopfern) sagen. Und doch ist die Sabbatfeier schon zur Zeit des Elisäus (II Kön. 4, 23), die Feier des Neumondfestes bereits zur Zeit Sauls (I Sam. 20, 5 f.), sind die täglichen Morgen- und Abendopfer schon in den Tagen des Elias und Elisäus (I Kön. 18, 29; II Kön. 3, 20)

[1] Mit Unrecht wird Exod. 23, 12 aus dem natürlichen Verband herausgerissen und D zugeteilt. Der einzige Grund, der mit einem Schein von Berechtigung angeführt werden könnte, wäre das Fehlen der zweiten Begründung des Sabbats (des Hinweises auf die ruhebedürftigen Arbeitskräfte) im Bundesbuch. Muß denn aber der nämliche Gesetzgeber für ein Gesetz stets und überall dieselben Gründe anführen? Genügte im 3. Gebot des Dekalogs nicht schon die Rücksicht auf Gott und entsprach es einem kurzgefaßten bürgerlichen Gesetzbuch (dem Bundesbuch) nicht, nur die naturrechtlichen Ansprüche des Sklaven und Dieners als Motiv der Sabbatruhe anzugeben? Auch der Heiland hat beispielsweise das Gebot der Nächstenliebe in verschiedener Weise begründet (vgl. Matth. 5, 45; 6, 15; 7, 2; 7, 12 usw.). Und hat derselbe unvergleichliche Lehrer die Sabbatruhe um Gotteswillen verworfen, wenn er Mark. 2, 27 sagt: „Der Sabbat ist um des Menschen willen da und nicht der Mensch um des Sabbats willen"?

feststehende Tatsachen (vgl. auch die Darlegung über das Alter der gleichfalls in JE und D nicht vorkommenden Sühnopfer unten S. 75ff.). Nach alledem beweist das Fehlen des großen Sühnetages in JE und D nicht eine spätere Einführung desselben. Freilich behaupten Wellhausen und seine Freunde, jene Feier sei nicht einmal Ezechiel und Esra (im Jahre 445) bekannt gewesen; aber diese Ansicht beruht auf einem Mißverständnis der einschlägigen Stellen (siehe unten sub C., III).

Die Behauptung, daß P Feste erwähne, die JE und D unbekannt waren, ist daher unbeweisbar und somit hinfällig.

III. Der gleichbleibende Charakter der Hauptfeste.

Auch die Bedeutung der Hauptfeste und die Art ihrer Feier soll nach der modernen Schule in JE und D eine wesentlich andere sein als in P.

1. Die angebliche und die wirkliche Bedeutung der Hauptfeste.

Nach der kritischen Schule soll Folgendes feststehen. In JE und D beziehen sich die drei Feste auf den Ackerbau; in P^g tritt infolge der Zentralisierung des Kultes die Beziehung auf den Ackerbau zurück; nur das Wochenfest (Pfingsten) ist landwirtschaftlich geblieben und das Paschafest enthält nur schwache Beziehung auf die Ernte (Lev. 23, 10ff.); in noch geringerem Maße ist dies beim Hüttenfest der Fall. Die P^g-Feste bestehen in historischen Erinnerungen. Laubhütten erinnert an das Wohnen in Hütten während der Wüstenzeit (Lev. 23, 43, freilich P^h), Pascha an die Erlösung aus der ägyptischen Sklaverei; obendrein ist das Pascha schon in Ägypten eingesetzt, um die Erstgeburt Israels zu schonen [1].

Der ganze Unterschied ist indes nur Schein und dieser trügt um so leichter, je mehr er eine vorgefaßte Meinung begünstigt. Die folgenden Erwägungen zeigen dies.

1. Wie es um die angebliche, nur bei P hervortretende Zentralisierung des Kultes steht, ward bereits oben gezeigt. 2. Die Kritik gesteht zu, daß auch in P das Wochenfest „landwirtschaftlich geblieben" ist. Wenn es aber seinem Urheber um eine Umdeutung von ursprünglichen Naturfesten in historische Erinnerungsfeiern zu tun gewesen wäre, so würde es ihm — der nach Wellhausen in dreister Weise selbst die Existenz der Stiftshütte mit allem Zubehör erfunden hat — nicht schwer gefallen sein, auch dem Wochenfest irgend ein historisches Begebnis anzuhängen. 3. Und erscheint etwa bei JE das erste Jahresfest als ein Ackerbaufest? Es heißt dort: „Das Fest der Ungesäuerten Brote sollst du halten: sieben Tage lang sollst du ungesäuertes Brot essen, wie ich dir befohlen habe, zur Zeit des Ährenmonats; denn in ihm bist du aus Ägypten gezogen" (Exod. 23, 15; 34, 18). Die „ungesäuerten Brote" wachsen aber nicht auf den Bäumen, noch werden sie aus der im Ährenmonat [2] reifenden Gerste bereitet. Letzterer ist

[1] So nach Holzinger, Einl. in den Hexateuch (1893), 397 f.

[2] Zum Abîb-Monat vgl. die Darlegung oben S. 15 f.

lediglich eine Zeitbestimmung des Auszuges und zugleich des künftigen Paschafestes, welches jenen in steter Erinnerung halten sollte. Das Fest selbst trägt hier wie in P (Lev. 23, 5ff.) durchaus historischen Charakter, nur die Zeit des Festes ist an die Natur, die beginnende Gerstenreife gebunden. Und das gleiche gilt für D (Deut. 16, 1 f.). Nun sucht freilich Wellhausen, Proleg.[6] 82 f. darzutun, daß das Maṣṣotfest ursprünglich ein Naturfest sei und mit dem Anhieb der Sichel in die Saat (Deut. 16, 9) zusammenfalle. Dabei geht er von der Meinung aus, daß in dem zweifachen Ritus des Pesaḥ und des Maṣṣot ein Zwiespalt liege. Außerdem macht er geltend, daß das Pesaḥ erst in Deut. (16, 2) vorkomme und nur Ḥag ham-Maṣṣot, nicht aber Ḥag hap-Pesaḥ, mit den beiden andern Ḥaggim (dem Wochenfest und Lesefest [Laubhüttenfest]) koordiniert werde. Das weise darauf hin, daß das Maṣṣotfest mit jenen, insbesondere dem Wochen- oder Schneidefest, gleichartig sei. Diese Ansicht wird jedoch dem historischen Tatbestand nicht gerecht.

Der Zusammenhang des Pascha und der Ungesäuerten Brote, wie er Exod. 12, 1 ff. geschildert wird, ist nicht nur von D (Deut. 16, 1 ff.) ausdrücklich bezeugt, sondern verrät sich auch deutlich im Zweitafelgesetz (J!) Exod. 34, 25 f. „Du sollst das Blut meines Opfers nicht zusammen mit Gesäuertem schlachten und das Opfer des Paschafestes (חַג הַפֶּסַח) soll bis Tagesanbruch nicht mehr vorhanden sein.“ Vgl. Exod. 23, 18[1].

Es ist außerdem kein Zufall, daß Exod. 34, 19 die Bestimmung „Alle Erstgeburt gehört mir“ sich unmittelbar an die Erinnerungsfeier der Ungesäuerten Brote und des Auszugs aus Ägypten anschließt, genau wie Exod. 13, 1 f.: „Sondere mir alle Erstgeborene als heilig aus usw.“ (ebenso 13, 11 ff.) unmittelbar mit dem Auszug verbunden wird. Die Erklärung hierfür besteht nach Exod. 13, 14 ff. darin, daß der Herr durch die Vernichtung aller Erstgeburt in Ägypten (Exod. 12, 12) die Befreiung Israels bewirkte und als Entgelt von diesem verlangt, daß man ihm jegliche Erstgeburt heilige. (Dadurch wird auch Exod. 22, 28: „den Erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben. Ebenso sollst du es halten mit deinem Rind und Schaf, am 8. Tag sollst du es mir darbringen“ — dort ein ganz isoliertes Gebot des Bundesbuches — begründet.) Auch hier also tritt bei J der Zusammenhang des Festes der Ungesäuerten Brote mit dem Pascha, wenn auch nur mittelbar, so doch ganz klar hervor.

Auch die Art des Zusammenhangs kann keinem vernünftigen Zweifel unterliegen. Das historisch Wichtigste bildet gemäß Exod. 12, 1 ff. das eigentliche Pascha zur Erinnerung an das in Hast von den reisefertigen Israeliten eingenommene Abschiedsmahl während des schonenden Vorübergangs des Würgengels an ihren mit dem Blute des Paschalammes kenntlich gemachten Häusern. Das ungesäuerte Brot, das bei jenem Mahle gegessen werden mußte, kennzeichnet gleich der Art, wie das Lamm zubereitet ward, die Hast des Auszuges. Auch in den folgenden Tagen hatten die Israeliten nur ungesäuertes Brot zu essen und Exod. 12, 33. 39 wird dies aus-

[1] Hier steht allerdings nur חַג, jedenfalls aber ist חַג הַפֶּסַח gemeint, wie auch aus Exod. 12, 10 erhellt.

drücklich mit der Eile des Auszuges und nicht etwa durch eine rituelle Vorschrift Moses' begründet. Dagegen trägt die von letzterem vorgeschriebene Ausdehnung des Paschafestes auf 7 Tage jener Tatsache Rechnung (die Wahl der ‚7' ist — wie auch sonst — durch deren gemeinsemitische Auffassung als Ausdruck der „Vollendung" bestimmt).

Diese verlängerte Dauer der „Ungesäuerten Brote" gegenüber dem eigentlichen Pascha haben den Namen חַג הַמַּצּוֹת in Exod. 23, 15; 34, 18 veranlaßt; in der Praxis gilt eben auch dann der Grundsatz: pars maior trahit minorem, wenn die pars minor die ursprünglich wichtigere ist. Die Wahl der Bezeichnung Ḥag ham-Maṣṣot (statt Ḥag hap-Pesaḥ) gerade an jenen Stellen des Exod. ist insofern noch besonders begründet, als dort die Verpflichtung des siebentägigen Genusses von ungesäuertem Brot eingeschärft werden sollte. Der Verfasser kennt aber — wie Exod. 23, 18 und 34, 25 f. beweisen — ebensogut wie D (Deut. 16) und P (Exod. 12) das Pascha, wie er auch die siebentägige Dauer des Lesefestes kennt, obschon er Exod. 23, 16 bzw. 34, 22 nichts davon erwähnt[1], da eben hier keine der Enthaltung von gesäuertem Brot ähnliche siebentägige Observanz besteht.

Pascha und Maṣṣotfest gehören somit historisch zusammen und jeder Versuch, sie auseinander zu reißen, ist aussichtslos.

Ebenso unglücklich sind Wellhausens Bemühungen, das Maṣṣotfest mit dem Wochenfest in Verbindung zu bringen und es dadurch zu einem Naturfest zu stempeln. Er beruft sich zunächst auf das Deuteronomium. „Hier ist das Schneidefest Pfingsten in eine bestimmte zeitliche Beziehung zum Maṣṣotfest gesetzt: es soll sieben Wochen später gefeiert werden." Davon steht aber im Deuteronomium nichts. Es heißt dort (16, 9) nur: „Sieben Wochen sollst du dir abzählen; von da an, wo man zuerst die Sichel an die Halme legte, sollst du anfangen, sieben Wochen zu zählen." W. fügt allerdings, doch ganz textwidrig, an der Stelle „von da" ein; doch kann das wenig helfen, da unmittelbar vorher nicht vom ersten, sondern vom letzten Maṣṣottage die Rede ist. Mithin ist seine Folgerung: Maṣṣotfest = Anhieb der Sichel in die Saat durchaus Willkür. Und dies wird auch dadurch nicht besser, daß er weiter behauptet: „der eigentliche Osterritus ist die Darbringung einer Gerstengarbe" und die wahren und ursprünglichen Maṣṣot seien in Eile aus neuem Getreide hergestellte Aschenbrote — im Gegensatz zu den Pfingstlaiben. Merkwürdigerweise beruft sich W. auch auf Lev. 23, 14 und Jos. 5, 11, also auf den Priesterkodex, der doch nach ihm so ganz jugendlich und so überreich an erdichteten Begebenheiten und Institutionen ist. Natürlich tut er dies mit Auswahl und unter Wahrung seines vermeintlichen Rechtes einer von ihm als wünschenswert und daher notwendig erkannten Umdeutung der dortigen Angaben. So kümmert es W. nicht, daß nach Lev. 23, 6—14 schon am 15. Nisan die ungesäuerten Brote gegessen wurden, und die Darbringung der ersten

[1] Stünde I Kön. 8, 2 nicht (zufällig) im Wege, so hätte man — nach zahlreichen analogen Schlüssen der Kritik — höchstwahrscheinlich daraus gefolgert, das siebentägige Laubhüttenfest sei erst durch D (Deut. 16, 13) — und zwar kurz vor der Entdeckung des Gesetzbuches unter Josias — aufgebracht worden.

Garbe (Gerste), vor welcher Brot oder geröstete bzw. zerstoßene Körner der neuen Ernte nicht genossen werden durften, erst am 16. Nisan erfolgte. W. weiß das offenbar besser. Auch der naheliegende Einwand, daß das Opfer am 16. Nisan nur in einer Garbe, nicht aber in einem Laib ungesäuerten Brotes bestand, bereitet W. keine Verlegenheit. Darin sieht er nur eine „spätere geistige Verfeinerung des Opfermaterials"; ursprünglich seien gewiß die ungesäuerten Brote die Osterspeise nicht nur der Menschen, sondern auch Gottes gewesen (a. a. O. 83 f.).

Wir glauben indes auch in der Religionswissenschaft an die vorliegenden historischen Quellen gebunden zu sein, wenigstens so lange als dieselben nicht unter sich oder mit dem gesunden Menschenverstand in Widerspruch stehen. W. setzt nun allerdings einen solchen voraus und behauptet, daß die Riten jener Quellen nur durch seine (W.s) Richtigstellung „Leben und Bedeutung gewinnen". Allein er täuscht sich hier nicht weniger als bei seinem Hinweis auf den Zwiespalt zwischen Pascha und Maṣṣot.

Ein Zusammenhang zwischen dem letzteren und dem Wochen- oder Pfingstfest besteht allerdings und zwar ist es der Tag der Webegarbe, der die Verbindung herstellt, insofern von ihm sowohl die Zeit des Pascha und des Maṣṣot als auch die des Wochenfestes abhängt. Ist nämlich am 16. noch keine reife Gerste zu erwarten, so ist auch am 14./15. nicht Pascha-Maṣṣot und der betreffende Monat nicht der erste eines neuen, sondern der letzte (13.) des alten Jahres. Und damit verschiebt sich zugleich auch das Wochenfest um einen Monat. Das ist indes ein rein kalendarischer Zusammenhang. Es gibt aber auch noch einen andern, — der sich bei der Beantwortung der Frage herausstellt: Warum folgt der Tag der Webegarbe dem Maṣṣotfest unmittelbar? Der heilige Text gewährt hierüber keinen Aufschluß. Zufällig ist das Datum aber gewiß nicht. Der Grund ist wohl dieser: Die Ernte, die am 16. Nisan begann und mit Pfingsten abschloß, repräsentiert den Segen des Israel schon in Ägypten verheißenen Landes. Erst durch die Verwirklichung dieses Segens tritt die Bedeutung der Befreiung aus ägyptischer Knechtschaft in ein volles Licht, denn ohne Brot hat die Freiheit wenig Wert (vgl. Exod. 16, 3 ff.). Deshalb folgt passend der Erinnerungsfeier der Befreiung (dem Pascha-Maṣṣotfest) sofort das Opfer der Webegarbe, welches feierlich die Ernte eröffnete. Die Freude über die letztere war geeignet, den Dank für die Erlösung aus der Knechtschaft zu steigern. So besteht hiernach zwischen Maṣṣot- und Wochenfest tatsächlich auch eine innere Beziehung, aber eine ganz andere als die, welche W. unter Mißachtung der geschichtlichen Zeugnisse annimmt.

2. Die Art der Feier der Feste.

Die Wellhausensche Schule behauptet weiterhin: Nach JE und D besteht die Feier in fröhlichen Opfermahlzeiten mit relativer Freiheit im Opferaufwand; P^{g} dagegen heischt Brandopfer, Speiseopfer, Schlachtopfer, je nach den Erfordernissen des betreffenden Tages. Der fröhliche Charakter ist hier verschwunden, Übung der Frömmigkeit, Leistungen an Jahve sind

an die Stelle der natürlichen Freude getreten und das „permanente Sündenbewußtsein“ — wie es wenigstens in P^s (Num. 28 f.) die an sämtlichen Festtagen darzubringenden Sündopfer beweisen — hat die Stimmung noch mehr verdüstert [1].

Also die einst so lustigen Naturfeste haben ernsten Gedenktagen und aszetischen Übungen Platz gemacht! Da hätten wir gerade das Gegenstück zum Übergang unseres altehrwürdigen Kirchweihfestes in die von weltlicher Lustbarkeit überwucherte Kirmes, die auch das protestantische Volk trotz Luther und Synoden sich nicht mehr nehmen ließ. Die Urheber und Verkündiger des Priesterkodex waren anscheinend erfolgreicher. Die Sache ist indes viel einfacher. Wer etwa die Stimmung, mit der die Katholiken ihre religiösen Feste feiern, aus den trockenen Gesetzesparagraphen des Ius canonicum und den Vorschriften des Rituale Romanum herauslesen will, kann sehr in die Irre gehen. Schon das große Sühneinstitut der Beichte erscheint den Außenstehenden vielfach als eine Art von Geistesknechtung; von dem beglückenden Frieden einer entlasteten Menschenseele und der erneuten Kraft zum Kampfe des Lebens — den u. a. auch vom großen Leibniz anerkannten beiden Früchten des auf Joh. 20, 21—23 (vgl. Matth. 18, 17. 18) zurückgehenden kirchlichen Bußgerichtes — haben sie nur selten eine Ahnung. Gleicherweise ist es ganz verfehlt, aus dem Priesterkodex Schlüsse zu ziehen auf die religiöse Gemütsstimmung des Volkes, für das er maßgebend war. Der Priesterkodex ist nun einmal nach Inhalt und Sprache — kein volkstümliches Erbauungsbuch, sondern ein Lehrbuch der Geschichte und Einrichtung des Kultes bis ins Kleinste hinein, oft trocken, eintönig, in juristischer Weise formelhaft und — um der Deutlichkeit willen — auch Wiederholungen nicht scheuend. Das war ein Buch für gelehrte Priester, die demselben gewisse passende Lehrstücke entnahmen, um daran ihre Ermahnungen zu knüpfen, aber keine Geistesspeise, die man unvermischt dem Volke darbieten konnte. Welch' niederdrückende, gemütsverdüsternde Wirkung aber die Unterweisung in diesem Gesetze auf das Volk ausübte, das zeigt sich an den denkwürdigen Tagen, da es nach Wellhausen und seinen Freunden zum ersten Male — es war im Jahre 445 v. Chr. — auf dem Platze vor dem Wassertor von Esra verkündet worden ist. „Da ging das ganze Volk hin, um zu essen und zu trinken, Anteile zu verschicken und ein großes Freudenfest zu veranstalten; denn sie hatten die Worte, die man ihnen mitgeteilt hatte, erfaßt“ (Neh. 8, 12). Und noch größer war der Jubel, als sie gemäß der Vorschrift desselben Gesetzes zwei Wochen später das Laubhüttenfest begingen — und dies trotz der die ganze Zeit hindurch fortgesetzten Gesetzeslesung und des alltäglich dargebrachten Sündopfers.

Damit berühren wir zugleich eine wichtige Sonderfrage: Ist es wirklich erwiesen, daß die in P wiederholt genannten Opferarten, die חַטָּאת, ḥaṭṭâṯ (= das Sündopfer) und der אָשָׁם, 'ašām (= das Schuldopfer) sowohl JE als auch D völlig unbekannt sind und erst kurz vor Ezechiel

[1] Holzinger, Einl. in den Hexateuch (1893), 399.

eingeführt wurden (so Wellhausen, Prol.[6] 71 74)? Da ist zunächst die Gegenfrage erlaubt: an welcher Gesetzesstelle in JE und D sollte man denn die Erwähnung des Sündopfers (bzw. Schuldopfers) erwarten? Für JE kommen höchstens Exod. 20, 24 f.; 23, 15—19; 34, 18 ff. in Betracht; für D nur Deut. 12, 6. 11. 13. 17. 26; 16, 2 ff. Von diesen scheiden Exod. 23, 15—19 und 34, 18 ff. und Deut. 16, 2 ff. sofort aus, weil an all diesen Stellen wohl von den drei Hauptfesten, aber nur von dem Paschaopfer und der Darbringung der Erstgeburt, einmal (Deut. 16, 2) auch — doch ganz im allgemeinen — vom Schlachten von Schafen und Rindern die Rede ist. Es bleiben also Exod. 20, 24 f. und Deut. 12, 6 ff. übrig. An erster Stelle wird in aller Kürze die Stätte und die Beschaffenheit des Altares bestimmt, auf dem die Brandopfer und Friedopfer der Schafe und Rinder dargebracht werden sollen; an letzter Stelle dagegen „Brandopfer und Schlachtopfer, Zehnten, (freiwillige) Hebeopfer und Gelübdeopfer, freiwillige Gaben und Erstgeburten der Rinder und Schafe". Zunächst ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß das Sünd- und Schuldopfer hier in der עֹלָה (ʿOlah, dem Brandopfer) eingeschlossen ist und dem nach Lev. 1, 4 (P!) sühnende Kraft innewohnt. Diese einschließende Erwähnung liegt um so näher, als die Sünd- und Schuldopfer gegenüber den anderen Opfern an Zahl sehr zurücktreten (vgl. Num. 28 und 29). Ganz ähnlich verfährt auch I Sam. 3, 14, wo unter dem — gleichfalls sühnenden — זֶבַח (zebaḥ, dem Schlachtopfer) zweifellos sogar die wichtige ʿOlah einbegriffen sind. Doch haben wir ein viel näher liegendes Beispiel in P selbst. Lev. 17—26 (dem sog. Heiligkeitsgesetz) werden alle Opfer unter die beiden Gattungen זֶבַח und עֹלָה eingereiht (so 17, 8; 22, 18. 21). Und doch wird 19, 21. 22 der ʾAšam (das Schuldopfer) genannt. Das ist W. allerdings lästig; darum ist die Stelle „anerkanntermaßen" ein „Zusatz". Und um zu zeigen, daß das „Heiligkeitsgesetz" ein Schuldopfer überhaupt noch nicht kenne, weist er darauf hin, daß letzteres 22, 14 nicht gefordert werde, wo es doch nach Lev. 5 und Num. 5 hätte geschehen müssen. Ist dem wirklich so? Um was handelt es sich denn Lev. 22, 14? Um das versehentliche Genießen von geheiligter Speise, d. h. solcher, die dem Priester und seiner Familie aus den an den Tempel freiwillig oder gesetzlich gelieferten Naturalien zukommt und von deren Genuß alle Fremden, auch der Beisaß und Taglöhner, ja selbst die Tochter des Priesters, wenn sie bereits verehelicht ist und so lange sie es ist, nicht aber der erkaufte Sklave ausgeschlossen sind (22, 10—13). Es versteht sich aber von selbst, daß in einem (dazu orientalischen!) Hauswesen, sehr leicht eine Verwechselung von heiligen und profanen Speisen die sich ja äußerlich durch nichts unterscheiden unterlaufen konnte, so daß ohne zwingenden Beweis nicht die geringste subjektive Schuld anzunehmen war und somit auch die Darbringung eines Schuldopfers nicht gefordert werden durfte; die Rückerstattung der Nahrungsmittel und eine kleine Entschädigung ($^1/_5$ des Betrags) an den Priester mußte genügen [1].

[1] Anders liegen die Dinge in Lev. 5 und Num. 5. Hier wird tatsächlich eine geringere oder größere subjektive Schuld vorausgesetzt. Lev. 5 bietet drei Fälle. Im ersten (5, 14—16)

Noch weniger kann die allgemeine Behauptung Wellhausens Prol.[6] 73: „Das Schuldopfer kommt nie in primären, sondern nur in den sekundären Stücken vor, Lev. 4—7; Kap. 14; Num. 5, 7. 8; 6, 12; 18, 9" den Nachweis ersetzen, daß an einigen oder mehreren Stellen, die nachweisbar „primär" sind, mit demselben Rechte wie an den angeführten „sekundären" die Erwähnung von Schuldopfern erwartet werden könnte; denn erst daraus würde folgen, daß letztere späteren Ursprungs sind. Weder W. noch seine Freunde haben diesen Beweis erbracht; sie haben sich vielmehr notgedrungen auf Geltendmachung der einzigen Stelle Lev. 22, 14 beschränkt, doch — wie gezeigt — ohne Erfolg. — Fügen wir den obigen Gründen noch die Tatsache hinzu, daß Sünd- und Schuldopfer gleich dem Brandopfer als sanctissima gelten und das Tier bei jenen wie bei diesen auf der Nordseite des Brandopferaltars geschlachtet ward (Lev. 14, 13; 1, 11), so wird man der Annahme, daß bei der Opferaufzählung Deut. 12, 6 ff. unter den „Brandopfern" auch das Sünd- und Schuldopfer mit einbegriffen seien, eine gewisse Wahrscheinlichkeit nicht absprechen können.

Es fehlt aber auch nicht an direkten Zeugnissen für das hohe Alter des Sühnopfers. Ein solches liegt vor aus der Zeit des Königs Joas (836—797 v. Chr.), II Kön. 12. Alles Geld, was als Weihegabe in den Tempel gebracht worden, hatte der König den Priestern zugewiesen, doch unter der Bedingung, daß sie davon den Tempel ausbessern sollten. Da sie sich aber dessen weigerten, so entzog er ihnen die Tempeleinkünfte an barem Geld; nur „das Geld[1] für Schuldopfer und das Geld für Sündopfer ward nicht zum Tempel gebracht; es gehörte den Priestern" (12, 17). Natürlich hat man schon wiederholt diese Stelle gegen Wellhausen geltend

liegt entweder eine Veruntreuung von Jahve geheiligten Dingen vor, die der Sünder irrtümlich für profan hielt, oder die Veruntreuung besteht darin, daß jemand die dem Heiligtum gebührenden Abgaben (Erstlinge, Zehnten) zwar nicht vorsätzlich, aber doch infolge mangelhafter Fürsorge nur unvollständig oder in schadhaftem Zustande abliefert. Im zweiten Falle (5, 17—19) liegt eine unbewußte Übertretung eines göttlichen Verbotes vor. Hier besteht die subjektive Schuld wohl darin, daß der Israelit sich mit den Satzungen seiner Religion zu wenig vertraut gemacht hat und wegen seiner Unwissenheit oder Unbedachtsamkeit späterhin im Gewissen beunruhigt ist. Der dritte Fall (5, 20—25) endlich bezieht sich auf die Zurückbehaltung von anvertrautem, geraubtem, erpreßtem oder gefundenem fremden Gut, dessen Eigentümer — weil offenbar ohne Beleg und Zeugen — der eidlichen Leugnung des Frevlers hilflos gegenübersteht. Angenommen nun, daß dieser später in sich geht, so soll er nicht nur den vollen Betrag wieder erstatten (nebst $^1/_5$ desselben), sondern auch seine Schuld vor Gott durch ein Widderopfer tilgen. Wesentlich ebenso Num. 5, 6—8. In all diesen Fällen handelt es sich um eine Schuld, die ohne Eingeständnis des Täters nicht offenkundig wird oder doch von andern nicht rechtskräftig bewiesen werden kann. Die Sühne des dritten Falles scheint eine viel weniger strenge Anschauung über die vorsätzliche Sünde als Num. 5, 30 zu verraten (wie z. B. Kautzsch, Die Hl. Schrift[3] I, 152 behauptet). Dabei ist jedoch außer acht gelassen, daß Lev. 5, 20 ff. (vgl. Num. 5, 7) die Milderung durch die freiwillige Selbstanklage bewirkt wird — eine überaus weise und segensreiche Bestimmung (vgl. I Kor. 11, 31).

[1] Eigentliches, geprägtes Geld (Münzen) kannte man damals bekanntlich noch nicht; man begnügte sich damit, Edelmetall (Gold und Silber) „darzuwägen", wie u. a. auch aus vielen babylonischen und assyrischen Kontrakten erhellt

gemacht; aber der einfache Hinweis genügt durchaus nicht, da ihr Sinn nicht ohne weiteres klar ist.

Das ‚Geld' bedeutet nicht das Aufgeld, das ja nur bei gewissen Schuldopfern zu entrichten ist und nur in dem seltenen Ausnahmefall, wo der Geschädigte bereits tot und ohne Erbe ist, dem Priester zufällt (Num. 5, 8). Vielmehr hat die Geldspende an die Priester den Zweck, daß diese dafür ein gleichwertiges Opfertier darbringen. Nach Lev. 5, 15. 25 sollte der Wert des letzteren mindestens zwei Seckel heiligen Gewichtes betragen und vom Schuldigen selbst abgeschätzt werden. Diese Schätzung konnte indes seitens der amtierenden Priester — denen ja nach Lev. 6, 18ff.; 7, 7f. das Fleisch der privaten Sünd- und Schlachtopfer zufiel — leicht beanstandet werden. Alle Streitigkeiten aber wurden verhütet, wenn die Priester selbst für ein preiswürdiges Opfertier zu sorgen hatten [1]. Daß nicht dieses Verfahren, sondern jenes in Lev. 5 das ursprüngliche ist, bedarf angesichts der Gepflogenheiten eines Volkes von Bauern und Viehzüchtern keines weiteren Beweises.

Wir haben indes noch mit einer anderen Deutung der Stelle II Kön. 12, 17 zu rechnen. Es ist die Wellhausensche und die seiner Schule. Diese sehen hier in 'ašām bzw. ḥaṭṭāt nicht etwa Tier-(Widder- oder Lamm-)opfer, sondern den Priestern zu entrichtende Geldstrafen. Die Unwahrscheinlichkeit dieser Bedeutung erhellt schon daraus, daß Sünde und Schuld doch vor allem Gott gegenüber Genugtuung heischen, diese aber in der reinen Geldstrafe höchstens dann zum Ausdruck käme, wenn das Geld an den Tempel geliefert und wenigstens zum Teil zur Ausrüstung oder Wiederherstellung des Heiligtums verwendet würde. Allein in unserem Falle wird ja das Schuld- und Sündopfergeld ausdrücklich von dieser Verwendung ausgenommen. Und zugegeben selbst, 'Ašām und ḥaṭṭāt hätten an der genannten Stelle wirklich Bedeutung einer Geldstrafe, so entspräche dies doch kaum dem ursprünglichen Gesetze, sondern wäre ein abusus, den man damit rechtfertigen mochte, daß ja das Fleisch der Sühne- und Schuldopfer ohnehin den Priestern ausschließlich zufalle; aber mit mehr Recht hätte man die Schlachtopfer, deren hohes Alter historisch bezeugt ist, durch einfache, mit Ausschluß der Fettstücke und des Blutes bereitete Mahlzeiten ersetzen können, was aber nur unter bestimmten Zeit- und Ortsverhältnissen gesetzlich zugestanden ward (siehe oben S. 61). Daß jedoch 'ašām und ḥaṭṭāt zur Zeit von Joas entweder überhaupt nicht oder doch nur mißbräuchlich „Geldstrafen" waren, erhellt aus Ezechiel (40, 40; 42, 13; 44, 29). Hier erscheinen 'ašām und ḥaṭṭāt als wirkliche Tieropfer hochheiliger Art und zwar nicht als etwas Neues, sondern als etwas Allbekanntes. Wie ist es nun möglich, daß diese sacrificia sanctissima

[1] Das Verfahren II Kön. 12, 17 ist auch offenbar späteren Datums als das, welches sich Deut. 14, 22 kundgibt. Nach diesem ward es dem Israeliten, dessen Wohnort weit vom Heiligtum entfernt war, gestattet, den Zehnten und die Erstgeburten zu Geld zu machen und für den wohlverwahrten Erlös am Heiligtum selbst alle entsprechenden Naturalien wieder einzukaufen. Bezeichnend ist, daß die Abgaben selbst in diesem Ausnahmefall nicht in Form von Geld, sondern in Naturprodukten zu geschehen hatten.

aus einfachen, lediglich den Priestern zufallenden „Geldstrafen" entstanden sind? War denn eine solche unerhörte, tiefgreifende Wandlung zum Vorteil der Priesterschaft? Im Gegenteil! Gerade der Besitz von Geld zur freien Verfügung mußte den Priestern viel willkommener sein, da es ihnen und ihren Familien einen bequemen Zugang zu vielen Annehmlichkeiten sicherte, während der häufige, pflichtmäßige Genuß von Sühnewiddern und Sühnelämmern manchen eher ein Opfer auferlegte als Befriedigung gewährte. Wellhausen allerdings macht die Erklärung jenes Übergangs einer Geldstrafe in ein blutiges Opfer keine besondere Schwierigkeit, da ihm (S. 72) „das 7. Jahrhundert für das Mysterium der Sühne und des Blutvergießens sehr empfänglich und in der Einführung neuer Kultusgebräuche recht fruchtbar gewesen zu sein schien". Zum Belege verweist er auf „das Grassieren des Kinderopfers in dieser Zeit, die Einführung des Weihrauchs, die neue Mode, die der König Manasse aufbrachte und von denen gewiß manches haften blieb, was der Zeitbestimmung entsprach und mit dem Jahvedienst vereinbar war oder gar dessen Würde und Ernst zu erhöhen schien". Also damit, daß die von Manasse und schon von Achas begünstigten und gepflegten Greuel des kanaanäischen Götzendienstes Eingang fanden und besonders in der Verbrennung von Kindern im Tale Ben Hinnom (Jer. 7, 31; 19, 5 f.) ihre scheußlichsten Früchte zeitigten, wird auch ein ernstmaliges Auftauchen des Verlangens nach Sühne durch Widderblut innerhalb jahvegläubiger Kreise begründet! An sich wäre es ja denkbar, daß die gleiche Ursache, etwa eine gegenwärtige oder bevorstehende Drangsal, allenthalben das Bedürfnis weckte, die erzürnte Gottheit durch außerordentliche Opfer zu versöhnen. Ist aber das Kinderopfer im Tale Ben Hinnom auf eine solche Kalamität zurückzuführen? War denn jene traurige Verirrung mit dem Abfall zum Baals-Kult, der die zügelloseste Ausschweifung gewährte, um hintendrein durch widernatürliche Opfer das Gewissen zu betäuben, nicht schon von selbst gegeben? Auf der andern Seite galten übrigens die vereinzelten (meist privaten) Sündopfer und die (stets privaten) Schuldopfer gar nicht der Abwendung eines allgemeinen Strafgerichtes, sondern gingen lediglich aus dem mehr oder weniger klaren Bewußtsein von Schuld und Unreinheit hervor, das sich bei allen Völkern findet, die über die sittliche und physische Hinfälligkeit der Menschennatur nachgedacht haben[1]. Wäre der Drang nach Sühne durch blutige Opfer im 8. oder 7. Jahrh. wirklich so auffallend stark gewesen, wie W. vermutet, so würde das sowohl bei der großen Bedrängnis durch die Assyrer (701) als auch nach der Kultreform Josias' und der Auffindung des Gesetzbuches (letztere 621) hervorgetreten sein; davon wissen aber die Bücher der Könige nichts. Von Ezechias berichten sie nur, daß er sein Kleid zerriß, sich mit einem härenen Gewand umhüllte und in den Tempel ging, während er seine vornehmsten Diener und Priester im gleichen Bußgewand zum Propheten Isaias schickte, damit dieser Fürbitte bei Jahve einlege.

[1] Vor allem im babylonischen Kult tritt auch der sühnende Charakter der blutigen Opfer und die Auffassung, daß das Opfertier die Stelle des menschlichen Opfers vertrete, ganz klar hervor.

Ebenso nahm Josias zwar eine gründliche Säuberung des Landes vom Götzendienst vor[1]; aber von einer sich daran anschließenden großen Sühnfeier lesen wir nichts; das wiedergefundene Gesetzbuch belehrt zwar Josias, daß seine Väter sich dagegen versündigt und den Zorn Gottes heraufbeschworen hatten; aber er beschränkt sich darauf, seinem Schmerze durch Zerreißen seines Gewandes Ausdruck zu verleihen, in einer Versammlung das Volk auf das Gesetz zu verpflichten und nach der Vorschrift des letzteren die Feier des unmittelbar bevorstehenden Pascha anzuordnen.

Alle Versuche, II Kön. 12, 17 zugunsten der Ansicht Wellhausens zu deuten, müssen somit als gescheitert gelten. Die Stelle beweist vielmehr, daß man bereits im 9. Jahrhundert das Sündopfer und das Schuldopfer kannte und daß ihre Kenntnis sogar in eine noch höhere Zeit hinaufreicht, wo wenigstens das Landvolk dem Priester nicht Geld, sondern nur Naturalien zu Opferzwecken spendete. Die Vertreter der modernen Kritik, welche die Abfassung des Deuteronomiums — freilich aus ganz unzureichenden Gründen — kurz vor 621 ansetzen, werden also wohl oder übel zugeben müssen, daß Deut. 12, 6ff. auch die genannten Sühnopfer eingeschlossen sind, wie schon eingangs als wahrscheinlich angenommen werden durfte. Ebenso werden sie Ähnliches für das Bundesbuch (Exod. 20, 24f.) nicht von der Hand weisen können, da sie dessen Abfassung kaum vor 870 v. Chr. annehmen.

Man hat auch noch andere Stellen zum Beweise für die frühzeitige Existenz der Sühnopfer geltend gemacht, so vor allem Os. 4, 8: „Die Sünde (חַטָּאת, ḥaṭṭât) meines Volkes essen sie und nach seiner Verschuldung (עָוֹן, ʿavon) tragen sie Verlangen.“ Nach der traditionellen Auffassung bedeutet dies: die Sündopfer des Volkes sind für sie (die Priester) ein willkommener Schmaus, so daß sie nach seinen Vergehungen Verlangen tragen (statt sie zu bedauern). Wellhausen l. c. 72f. dagegen sieht in ḥaṭṭât und ʿavon (die ‚Sünde‘ und ‚Verschuldung‘) des Volkes, dessen abergläubischen und unzüchtigen Kult, der von den Priestern begünstigt werde (Os. 8, 11; Amos 4, 4). Gegen die hergebrachte Ansicht macht er geltend, 1. daß hiernach v. 8a überhaupt keinen Vorwurf enthalte und 2. daß v. 8b nicht von ʾašām, sondernvon ʿavon rede, was kein term. techn. der Kultsprache sei und nicht ein Vergehen bedeute, welches nach P sühnbar sei.

Darauf läßt sich jedoch erwidern:

1. v. 8a im Sinne von „sie essen die Sündopfer m. V.“ besagt für sich allein gewiß keinen Tadel; sie befolgen ja damit das Gesetz; aber durch die in 8b gekennzeichnete Gesinnung wird jene Handlung verächtlich.

2. Bezüglich der Bedeutung und des Gebrauchs von ʿavon befindet sich W. im Irrtum; denn Lev. 5, wo mehrere Fälle von Sündopfer angeführt sind, wird schon an erster Stelle ein solches erwähnt, das gerade auf einem ʿavon beruht. Die Gegengründe W.s sind also nicht überzeugend.

Trotzdem kann auch ich die gewöhnliche Ansicht nicht teilen. Meine Gründe sind diese:

[1] Bezüglich der Zeit dieser Kultreform — die man bisher irrtümlich nach der Auffindung des Gesetzbuches ansetzte — vergleiche unten Abh. III.

1. Wenn ḥaṭṭāt hier = Sündopfer, warum wird nicht auch das Schuldopfer (ʾašam) erwähnt, dessen Fleisch doch gleichfalls den Priestern zufiel?

2. Nach dem, was der Prophet im ganzen 4. Kapitel dem Volke zu sagen hat, handelt es sich nicht um jene aus Unwissenheit und Unachtsamkeit begangenen Verstöße, die durch ein Sündopfer getilgt werden konnten, sondern um die kapitalsten Vergehen gegen den Dekalog (besonders durch Götzendienst und Unzucht) und dies obendrein selbst an israelitischen Kultstätten, wo man vorgab, Jahve zu verehren. All das ward von den dortigen Priestern geduldet und begünstigt — natürlich aus Eigennutz, d. h. zur Erhaltung und Steigerung der Frequenz ihres Heiligtums und ihrer Einkünfte. So machen sie sich der schweren Sündenschuld des Volkes teilhaftig. Und diesen gewaltigen Vorwurf muß man doch in der Drohrede des Propheten vor allem erwarten. Dem entspricht auch das Doppelbild vom Essen (oder Fressen) der Sünde des Volkes und der Gier nach seinem Frevel mit der sofort sich anschließenden Strafandrohung „Wie dem Volke, so wird es auch dem Priester ergehen". Os. 4, 8 kann daher m. E. nicht als Zeugnis für die Existenz der Sündopfer zur Zeit Hoseas (um 750—725 v. Chr.) betrachtet werden. Wir bedürfen desselben aber auch nicht, wie aus der vorausgehenden Untersuchung erhellt. Daß die Königsbücher nicht auch noch an anderen Stellen Sündopfer und Schuldopfer erwähnen, kann nicht befremden. Denn solche fast alltägliche Dinge gehören nicht in einen kurzen Abriß der Königsgeschichte und es ist nur dem glücklichen Umstand (dem Streit zwischen einem eifrigen König und der lässigen Priesterschaft) zu verdanken, daß auch jene Opfer einmal genannt werden.

IV. Der Zeitpunkt und die Zeitdauer der Hauptfeste.

Wir kommen zum letzten Argument für die Wellhausensche Entwicklungshypothese: In JE sind die Jahreszeiten der Feste durchaus relativ, in D schon etwas bestimmter, in P^g genau auf den Tag fixiert. Auch die Dauer der Feste zeigt eine Steigerung: in JE ist sie noch ganz unbestimmt; in D währt das Pascha- und das Laubhüttenfest sieben Tage; in P^g das Paschafest ebenfalls; das Laubhüttenfest aber, am VII. 15 beginnend, dauert ausdrücklich acht Tage.

Auch hier vermissen wir ein hinreichendes Maß von wirklicher Kritik. Auf solche Art ließe sich beweisen, daß jede notizenhafte Aufzeichnung einer Begebenheit, sogar jedes Annalen-Exzerpt zeitlich der ausführlichen Darlegung vorausging. Und ist es denn wirklich auch nur möglich, daß JE (Exod. 23, 14 ff.; 34, 18 ff.) und D (Deut. 16, 1 ff.) nicht genau die Zeit der drei Hauptfeste gekannt bzw. sie nicht angegeben haben, weil ihre Festsetzung dem freien Ermessen der künftigen Generationen überlassen war? Selbst wenn es richtig wäre, daß JE noch die Vielheit der Opferstätten gewährt und D die Einheit erst für die Zeit der festen Siedelung vorgeschrieben hätte, so kann es doch keinem Zweifel unterliegen, daß die

drei Hauptfeste stets nur am gemeinsamen Kultort, dem Hause Jahves (Exod. 23, 19), stattfanden. Dann mußten aber auch die Zeiten der Feste dem gesamten Volke bekannt gewesen sein. Denn die Annahme, daß dieselben beständig wechselten und in jedem Jahre eigens durch Boten bis in die entlegensten Wohnsitze verkündigt werden mußten, ist schon an sich höchst unglaubwürdig und wird durch das Fehlen jeder diesbezüglichen gesetzlichen Andeutung völlig haltlos. Es ist also durchaus sicher, daß JE und D die Kenntnis der Festtermine bei ihren Lesern voraussetzten und es liegt kein Grund vor, daß diese Termine andere waren als die, welche P angibt[1].

Und ganz das gleiche gilt auch bezüglich der Zeitdauer der Feste. Damit scheint allerdings die sogenannte achttägige Dauer des Laubhüttenfestes nach P unvereinbar. Es ist jedoch nicht richtig, daß P den 8. Tag als einen Bestandteil des Laubhüttenfestes betrachtet. Zum Beweise folgendes: Wie D (Deut. 16, 13) so schreibt auch P (Lev. 23, 36. 39. 40. 41. 42; Num. 29, 12) dem Feste ausdrücklich eine Dauer von nur „sieben Tagen" zu. Der Unterschied zwischen D und P besteht nur darin, daß ersteres sich auf die Angabe dieser Festzeit beschränkt, während P noch eine besondere Festversammlung am Heiligtum am 8. Tage erwähnt (Lev. 23, 36. 39). Daß aber dieser Tag nach P keinen Bestandteil des Laubhüttenfestes bildet, beweist nicht nur die sechsmalige Betonung der siebentägigen Dauer des letzteren, sondern auch das plötzliche Herabsinken der Zahl der am 8. Tage darzubringenden Opfer (Num. 29, 32—36: 1 Farre, 1 Widder, 7 Lämmer gegen 7 Farren, 2 Widder, 14 Lämmer am 7. Tage!). Daraus, daß Deut. 16, 13 nur sagt: „Das Hüttenfest sollst du sieben Tage lang feiern", darf also durchaus nicht geschlossen werden, daß D den „8. Tag" nicht gekannt hat. Auch kann der Umstand, daß Deut. 16, 8 ebenso wie P (Lev. 23, 8; Num. 28, 25) die Versammlung beim Heiligtum am 7. Tag der Ungesäuerten Brote erwähnt, die Meinung, daß D auch die Versammlung am Tage nach den Laubhütten — falls sie ihm bekannt gewesen — erwähnt haben würde, nicht rechtfertigen[2]. Vielmehr darf man erwarten, daß die Gläubigen wie am Schlußtage des Maṣṣotfestes so auch gelegentlich der Laubhütten nicht ohne vorhergehende gemeinsame Schlußfeier am Heiligtum auseinander gingen, daß aber diese nicht auf den 7. Tag anbe-

[1] Einen indirekten Hinweis auf den 15. Monatstag des Laubhüttenfestes bietet I Kön. 12, 32 f.: „Und Jerobeam richtete ein Fest ein am 15. Tag des 8. Monats in der Weise des Festes, das in Juda stattfand . . . Und er stieg hinauf zum Altare, den er zu Betel errichtet hatte, am 15. Tag des 8. Monats in dem Monat, den er sich . . . erdacht hatte." Also den Monat hat er selbst gewählt, aber das übrige des Laubhüttenfestes, auch den Monatstag, hat er von Juda herübergenommen. — WELLHAUSEN, Prol.[6] 134 behauptet zwar: „daß I Reg. 12, 31 von dem deuteronomischen Bearbeiter herrührt, der nicht vor der zweiten Hälfte des Exils geschrieben hat, bedarf keines Beweises." Aber warum? Hier, wie so oft, nur deshalb, weil die Stelle der vorgefaßten Meinung W.s widerspricht.

[2] Wir halten es nicht einmal für nötig, die Nichterwähnung des „Wochenfestes" in P^s (Lev. 23) und bei Ezechiel 45, 18 ff. gegen WELLHAUSEN und seine Anhänger hier auszunützen, obwohl daraus mit gleichem Recht gefolgert werden dürfte, P^s und Ezechiel hätten das Wochenfest nicht gekannt.

raumt werden konnte oder sollte, vielleicht weil damit das „Wohnen in Hütten" nicht gut vereinbar schien. Freilich glaubte WELLHAUSEN und seine Schule sich berechtigt, selbst Ezechiel die Bekanntschaft mit dem „8. Tag" des Laubhüttenfestes abzusprechen; doch beruht dies auf einer sicher unzutreffenden Auffassung der Bestimmungen über Feste und Opfer Ezech. 45, 17 ff.; 46, 1 ff., worüber unten C, III. Auch darauf muß hingewiesen werden, daß gerade bei P dem Laubhüttenfest — wie die große Zahl der Opfer (Num. 29, 12 ff.)[1] und die Bezeichnung als „das Fest Jahves" (Lev. 23, 39. 41) deutlich verrät — die hohe Bedeutung zukommt, die es auch zur Richterzeit — trotz aller damaligen Ungebundenheit und Eigenbrötelei — behauptete (Richt. 21, 19) und unter Salomo die Wahl der Weihezeit des Tempels bestimmte (I Kön. 8, 2. 65 f.).

Wir können somit das Ergebnis unserer Untersuchung in folgende Sätze zusammenfassen: Die israelitischen Feste zeigen nach den drei Quellen JE, D und P weder in der Wahl der Opferstätte, noch in der Zahl, noch im Charakter, noch auch im Anfangstermin und der Dauer einen nachweisbaren Unterschied; zudem liegen mehrere Gründe vor, die teils wahrscheinlich, teils sicher selbst die Möglichkeit einer solchen Verschiedenheit verneinen. Die Entwicklungshypothese WELLHAUSENS ist daher abzulehnen.

Anhang.

Die Frage, wie die Auffassungen von dem einen Heiligtum Israels, der Wohnung Jahves in JE, D und P sich zueinander verhalten, wurde von uns absichtlich nicht berücksichtigt, da das vorliegende Material kaum auszureichen scheint, um eine völlig befriedigende Lösung zu gestatten[2] und eine solche durch den Zweck unserer Untersuchung auch nicht gefordert wird. Gewiß ist: nicht nur P, sondern auch JE kennt ein 'ohel mô'ed, ‚ein Zelt der Zusammenkunft', gewöhnlich ‚Offenbarungszelt', bei dem Gott sich wie in P (Exod. 25, 22; Num. 7, 89) offenbart und seine Herrlichkeit dem Volke in einer Wolke erscheint (Num. 9, 15; 17, 7); denn Exod. 33, 7—11; Num. 11, 16 f.; 12, 5; Deut. 31, 14 f., die zu E gerechnet werden, berichten das gleiche. D dagegen erwähnt das Offenbarungszelt gar nicht. Hier ist nur von „der Stätte, die Jahve, (euer) Gott erwählen wird (um seinen Namen dort wohnen zu lassen)" die Rede (so Deut. 12, 16). Aber auch das Bundesbuch Exod. 20, 24 bezeichnet das Heiligtum ganz ähnlich, obwohl E das Offenbarungszelt kennt. Außerdem ist zu beachten, daß die deuteronomischen Kultgesetze jünger sind als die entsprechenden Bestimmungen in P und JE und lediglich für die Zeit der bevorstehenden und vollendeten Besitzergreifung von Kanaan bestimmt sind (siehe oben S. 60). Der Gesetzgeber hat daher einen ständigen Aufenthaltsort der Gotteslade im Auge. An einem solchen wird man aber

[1] Man vergleiche damit die Zahl der Opfer bei Ezech. 45, 25.

[2] Vgl. einstweilen KLOSTERMANN, Die Heiligtums- und Lagerordnung, Neue kirchl. Zeitschrift 1897, 48 ff., 228 ff., 298 ff. und VAN HOONACKER, Le sacerdoce lévitique 1899, 145 ff.

doch schwerlich das Offenbarungszelt mit der Lade allen Wettern ausgesetzt unter freiem Himmel stehen gelassen, sondern ihnen ein festes Obdach erbaut haben. Das Zelt verlor damit seine wichtigste Eigenschaft als göttliche Offenbarungsstätte nicht und erfüllte wie bisher auch ihre andere Aufgabe, die Bundeslade dem profanen Blick zu verhüllen. Dem entspricht die Tatsache, daß man später nicht nur die Lade, sondern auch das Offenbarungszelt in den salomonischen Tempel brachte (I Kön. 8, 4). Und Ähnliches dürfen wir wohl auch für die Zeit von Silo annehmen. Denn das dortige Heiligtum wird einerseits (I Sam. 1, 24 und Richter 18, 31) als ‚Haus (בַּיִת) Gottes', andererseits Ps. 78, 60 wie das mosaische als ‚Zelt' (אֹהֶל) oder ‚Wohnung' (מִשְׁכָּן) bezeichnet. Diese doppelte Auffassung des Heiligtums von Silo als Haus und Zelt wäre freilich auch daraus erklärlich, daß die Wohnung teils einem festen Hause, teils einem Zelte glich, eine Kombination, welche die Mišnah (Sebachim c. 14 § 6) als Tatsache bezeichnet, indem sie berichtet, das Heiligtum von Silo habe gemauerte Wände gehabt, die oben durch eine Zeltdecke abgeschlossen gewesen seien. Haneberg, Relig. Altert. d. Bib. (1869), 210 findet diese Angabe naturgemäß. Ich möchte jedoch darin eher eine rabbinische Erklärung der anscheinend zwiespältigen Benennung des Heiligtums sehen. Denn nach der Mišnah hätte die Stiftshütte ihren Charakter als tragbare Wohnung verloren; wie kommt es aber dann, daß sich das Offenbarungszelt unter Salomo auf Gibeon wiederfindet und später nach dem Tempel gebracht wird (vgl. unten S. 104 ff.)? Schwerlich ist hier nur eine Zeltdecke gemeint.

C. Angebliche Zeugnisse gegen das hohe Alter der Tora des Pentateuch, besonders der P-Gesetze.

Die vorausgegangenen Untersuchungen galten den Beziehungen der wesentlichsten sozialen und religiösen Bestimmungen des ‚Priesterkodex', des Bundesbuchs und Deuteronomiums. Es ergab sich, daß die bestehenden Unterschiede nicht auf einer langfristigen Entwicklung und einem grundsätzlichen Wechsel der Anschauungen, sondern auf dem verschiedenen Zweck der einzelnen Gesetzessammlungen beruhen und daß kein Grund vorliegt, ihren gemeinsamen mosaischen Ursprung zu bezweifeln, soweit die Pentateuchberichte allein in Betracht kommen. Die moderne Kritik verliert damit allerdings eine wichtige Position; sie hat aber im voraus dafür gesorgt, daß ihr der Rückzug nach einem weit ausgedehnten und strategisch für sie anscheinend viel günstigeren Gebiete offen steht. Dieses umfaßt die Geschichte des Kultes während der Richter- und Königszeit, der lehrhaften Wirksamkeit der Propheten und der gottesdienstlichen Reformen Ezechiels und Esras. Hier — so behauptet man — zeige sich überall klar, daß es nicht nur keine gesetzliche Einheit des Kultes, sondern auch keine Stiftshütte und keine hierarchische Ordnung (insbesondere keine Scheidung zwischen Priestern und Leviten) im Sinne des Priesterkodex vor Ezechiel gegeben habe, daß somit alles, was der Pentateuch hierüber berichte, eine historische Fiktion sei. Ist dem wirklich so?

I. Der Priesterkodex und die Kultordnung der Richter- und Königszeit.

Mit taktischem Geschick hat die moderne Kritik vor allem die Richter- und Königszeit als Zeugen angerufen, um den „landläufigen Glauben" an das hohe Alter der Gesetzgebung des Priesterkodex zu Fall zu bringen. „Wenn — so sagt Wellhausen, Prol.[6] 22 — Volk und Richter oder Könige, Priester und Propheten, Männer wie Samuel und Elias ungescheut opferten, wo sie Anlaß und Gelegenheit hatten, so hatte offenbar in jener ganzen Zeit niemand eine Ahnung davon, daß dies ketzerisch oder verboten sei."

Es kann in der Tat nicht geleugnet werden, daß während der Richter- und selbst noch in der Königszeit der israelitische Kult — auch wenn wir von dem wiederholten Abfall zum Götzendienst der umwohnenden Völker Kanaans absehen — den Forderungen des Gesetzes, welches im Bundesbuch, Deuteronomium und vor allem im sog. Priesterkodex niedergelegt sind, vielfach nicht zu entsprechen scheinen. Bald befremdet die Beschaffenheit und Art der Darbringung des Opfers, bald die anscheinend willkürliche Wahl der Opferstätte. Auch muß es auffallen, daß weder das Buch der Richter noch die beiden Bücher Samuel ihren Berichten hierüber den Vorwurf der Ungesetzlichkeit oder auch einen Entschuldigungsgrund beifügen. Einen solchen bietet erst I Kön. 3, 2: „Nur opferte das Volk [noch] auf den Höhen; denn bis zu dieser Zeit war dem Namen Jahves [noch] kein Haus gebaut", womit sogleich der salomonische Höhenkult (3, 3) entschuldigt wird. Am merkwürdigsten aber erscheint die Tatsache, daß auch Samuel die gesetzmäßige Einheit der Kultstätte nicht zu kennen scheint, da er an verschiedenen Orten Brand- und Friedopfer darbrachte. Daß die moderne Kritik sich diese Erscheinungen zunutze macht, ist durchaus verständlich; aber gerade die anscheinend für sie so günstige Lage hat Wellhausen und seine Freunde dazu verleitet, sich die Sache allzu leicht zu machen. Sie haben weder die eigenartigen Verhältnisse der Zeit der Richter und der ersten Könige berücksichtigt, noch den Charakter der einzelnen kultischen Handlungen aus jener Zeit richtig gedeutet, noch auch die schwierigen Aufgaben der Propheten Elias und Elisäus gebührend gewürdigt. Noch mehr aber befremdet die Willkür, mit der sie sämtliche Stellen, an welchen die Kenntnis von Bestimmungen des Deuteronomiums oder des Priesterkodex durchschimmert, als spätere Einschiebsel erklären.

Nach dem Hinscheiden Josuas und der Zeugen seiner Großtaten lockern sich mehr und mehr die Bande, welche bis dahin Gesamt-Israel umschlangen. Der einstige Bundesstaat gewährt nur noch zuweilen das Bild eines Staatenbundes, wenn eine gemeinsame Gefahr oder das Ehrgefühl der Rasse mehrere der getrennten Stämme zusammenführt (so zu Deboras und Gedeons Zeit und besonders beim Rachezug Israels gegen Benjamin). Dieser Mangel einer straffen politischen und sozialen Organisation bildete auch für die Einheit und Reinheit der Religion eine Gefahr und zwar um so mehr als die isolierten Stämme dem Einfluß der umwohnenden Völker und ihres vielgestaltigen, sinnenreizenden Naturkultes viel leichter zugänglich waren. Zum Glück mehrten sich infolge jener schwächenden Isolierung die Unter-

drückungsversuche der heidnischen Nachbarn und reizten zur heldenmütigen Gegenwehr auf, die auch wohl immer von einer Schärfung der Gewissen und einer religiösen Erneuerung begleitet war. Es ist jedoch sehr zu beachten, daß die sittliche Erziehung, die Moses und Josua ihrem Volke in den stürmischen Zeiten kriegerischer Eroberung angedeihen lassen konnten, schwerlich von so tiefgreifender und nachhaltiger Wirkung war, daß ihm das Gesetz Jahves in Fleisch und Blut überging und selbst die Vorschriften über Opferbräuche und Opferstätten — der entgegengesetzten Übung der umgebenden Völker zum Trotz — in der Regel genau befolgt wurden. Auch irrige Auffassungen der überlieferten Satzungen sind nicht ausgeschlossen. Wie leicht konnte die Stelle Exod. 21, 24 ff. in dem Sinne verstanden werden, daß an allen Orten, an welchen jemals die Bundeslade gestanden oder sonst eine Gottesoffenbarung stattgefunden hatte, in alle Zukunft Brand- und Friedopfer dargebracht werden dürfen; wie nahe lag es, aus Deut. 12, 8 ff. „Ihr dürft nicht tun, wie wir jetzt hier ein jeder nach seinem Gutdünken zu tun pflegen; denn bis jetzt seid ihr noch nicht zur Ruhe gelangt" die Berechtigung einer weitgehenden Freiheit in der Wahl des Kultortes und selbst in der Art des Opfers abzuleiten, wenn nur Jahve allein angebetet ward und die Bundeslade im Hause Jahves durch die vorgeschriebenen Wallfahrten den religiösen Mittel- und Einigungspunkt des gesamten Volkes bildete. In der Tat war jene Zeit ‚der Ruhe von den Feinden ringsum' noch nicht gekommen, und eine Durchführung der gesetzlichen Forderung der Einheit der Opferstätte war gerade in der Richterzeit äußerst erschwert, wiederholt sogar ganz unmöglich, falls man auf das Opfer nicht längere Zeit und zwar gerade dann, wenn man die göttliche Hilfe am nötigsten hatte, verzichten wollte. Unter solchen erschwerenden Umständen konnten sogar trotz der Kenntnis des entgegenstehenden Gesetzes sich allmählich Mißbräuche einschleichen — ganz ähnlich wie dies nach Deut. 12, 8 ff. schon im Ostjordanlande der Fall war (vgl. oben S. 60). Und wie damals selbst der Gesetzgeber den Abusus mild beurteilte, so mochte auch Samuel in der Mehrheit der Opferstätten und dem Jahve-Höhenkult seiner Zeit ein minus malum erblicken, dessen Beseitigung aber nach seinem Ermessen eher im Bunde mit der voraussichtlich fortschreitenden politischen Zentralisation als durch neue Einschärfung der Einheit des Kultes zu erreichen war. Ja es könnte sogar nicht allzusehr befremden, wenn Samuel selbst durch seine eigene Opferpraxis im Hinblick auf die zu seiner Zeit ungleich größeren Hindernisse eine noch weitergehende Freiheit als die, welche sich unter den Augen des Moses im Ostjordanlande entwickelt hatte, gebilligt hätte. Das sind und bleiben jedoch einstweilen theoretische Erwägungen, die erst dann geltend gemacht zu werden brauchen, wenn es wirklich feststeht, 1. daß in der ganzen Richterzeit eine allgemein anerkannte Freiheit in bezug auf die Art oder doch wenigstens den Ort des Kultes bestand und 2. daß das Verhalten des Propheten unvereinbar wäre mit der Kenntnis der gesetzlichen Einzigkeit der Opferstätte. Die Klarstellung dieser Frage erheischt aber ein genaueres Eingehen auf den Charakter und die Umstände aller einzelnen wirk-

lichen oder angeblichen Opferhandlungen. Die Grundsätze, auf die es hier ankommt, die man aber vielfach ganz außer acht gelassen hat, sind folgende:

I. Es ist unstatthaft, die volkstümliche Kultsitte am Ende der Richterzeit oder zu Anfang der Königszeit ohne weiteres auf den offiziell anerkannten Kult der ganzen Richterzeit zu übertragen. II. Außerordentliche, ausdrücklich auf göttliche Weisung hin vollzogene Opfer sind nicht an die Vorschriften gebunden, welche für den cultus ordinarius gelten: denn der Gesetzgeber steht über dem Gesetz. Doch ist zu erwarten, daß solche außerordentliche Opfer durch einen klar erkennbaren Zweck begründet werden, damit die Ausnahme nicht als eine Aufhebung des Gesetzes erscheine (Berufung Gedeons, Ankündigung und Heiligung Samsons vom Mutterschoße an). III. Die unzweifelhaft erwiesene prophetische Würde schließt zugleich priesterliche Befugnis wenigstens insoweit ein, als der Prophet sich selbst die Berechtigung zum Opferdienst zuschreibt. Dies darf indes nicht als eine Verleugnung des offiziellen Priestertums und der prinzipiellen Einzigkeit der Opferstätte erscheinen. Deshalb ist auch hier mindestens zu erwarten, daß das Sonderopfer durch die Not der Zeit und die Unzugänglichkeit des Heiligtums verständlich sei, und das ausschließliche Recht des Propheten zum Vollzug jenes Opfers — selbst dem König gegenüber — irgendwie zum Ausdruck komme (Verhalten Samuels und Elias'; Verurteilung der eigenmächtigen Opferhandlung Sauls). IV. Daraus, daß nicht ausdrücklich gesagt wird, ein Opfer sei vor der Bundeslade dargebracht worden, folgt noch keineswegs, daß dies an einem andern beliebig gewählten Orte geschah. Es ist vielmehr zu untersuchen, ob nicht etwa deutliche Anzeichen vorliegen, die auf die Gegenwart der Bundeslade hinweisen, welche somit nur deshalb nicht erwähnt ward, weil sie sich von selbst verstand (Opfer Samuels und Sauls). V. Nicht jede Stätte, an der man Jahve ‚verehrte', hat auch ohne weiteres als anerkannte Opferstätte zu gelten (vgl. Richt. 11, 11; 20, 1 ff). VI. Die Errichtung eines Altares zu Ehren Jahves beweist keineswegs, daß dort auch Opfer dargebracht werden sollen oder dürfen; denn vielfach waren solche Altäre lediglich Denkmäler eines göttlichen Hulderweises.

Solche Altäre zur Erinnerung an eine göttliche Offenbarung und zur Bezeichnung gottgeweihter Gebetsstätten wurden schon von Abram errichtet. So z. B. zwischen Betel und Ai (Gen. 12, 7 f.; 13, 3 f.). In beiden Stellen ist ausdrücklich von einer Anrufung Jahves, aber nicht von einem Opfer die Rede (vgl. auch 13, 18; 26, 25). Das Opfer — als das Wichtigste wäre sicher nicht unerwähnt geblieben. Ebenso war der Altar, den Moses nach dem Siege Josuas über die Amalekiter errichtete, lediglich ein Erinnerungszeichen an die mächtige Hilfe Jahves, wie schon der Name verkündet, den Moses dem Altar beilegte: „Jahve ist mein Banner" (Exod. 14, 15). Daß man nicht jeden Altar als Opferaltar ansah, ergibt sich besonders deutlich aus Jos. 22, 10 ff., wonach der von den heimziehenden Rubeniten, Gaditen und dem halben Stamm Manasse am Jordan errichtete große Altar nach ihrer eigenen Aussage „nicht zum Zweck von Brandopfern, Speiseopfern und Schlachtopfern" dienen solle, sondern lediglich „zum Zeugnis zwischen uns und euch (den Israeliten des Ostens und des Westens), unseren Nachkommen und eueren Nachkommen, daß wir Jahve dienen wollen". Ganz unabhängig hiervon wird sich

unten herausstellen, daß auch der von Gedeon (Richt. 6, 24) erbaute Altar „Jahve ist Heil" und der „erste Altar, den Saul Jahve errichtete" (I Sam. 14, 35) nicht für Opfer bestimmt, sondern Denkmäler waren, und zwar im ersten Fall der Offenbarung des Herrn, im zweiten des durch die Hilfe Jahves erfochtenen Sieges über die Philister bei Michmas (Machmas).

VII. Ein gemeinsames Mahl — sei es auch auf einer ‚Höhe' — ist nicht ohne weiteres als Opfermahl zu betrachten, wenn auch ein Prophet daran teilnimmt und das Mahl segnet; dies um so weniger, wenn die vorausgegangene Schlachtung jedes Opfercharakters entbehrt; denn durch Deut. 12, 13ff. ist bis zum Eintritt ‚der Ruhe vor den Feinden' die profane Schlachtung überall gestattet und selbst nach ihrem Eintritt war sie an allen Orten, die vom Heiligtum zu fern waren, erlaubt.

Untersuchen wir nun, ob die religiösen Institutionen des Deuteronomiums und des Priesterkodex (vor allem die Einzigkeit der Kultstätte, die Stiftshütte und Bundeslade, Cherubim und Ephod, die hierarchischen Verhältnisse, insbesondere der Levitenstand) in den Büchern der Richter, Samuels und der Könige sich wiederfinden oder ob uns hier ein altum silentium oder wesentlich andere Kultsitten eine gänzliche Unkenntnis jener Rechtssatzungen und somit deren späten Ursprung verraten.

1. Der Kult der Richterzeit bis zum öffentlichen Auftreten Samuels.

Nach der Eroberung Kanaans ward Silo zum Mittelpunkt sowohl des politischen als des religiösen Lebens. Hier schlug Josue sein Lager auf (Jos. 18, 9) und hier ward das Offenbarungszelt aufgerichtet (18, 1), vor dessen Türe Eleazar, der Sohn Aarons, Josua und die Stammhäupter die Verteilung der noch unbesetzten Erbländer und die Bestimmung der Levitenstädte durchs Los vornahmen (19, 51; 21, 2). Während aber infolge der Sonderbestrebungen der einzelnen Stämme Silo seine politische Bedeutung mehr und mehr einbüßte, blieb es doch bis zur Zeit Samuels das Hauptheiligtum Israels. Wir sagen das Hauptheiligtum; denn daneben gab es noch mehrere andere aus älterer und neuerer Zeit. War auch an diesen das Opfer gestattet und zwar auch dann, wenn die Bundeslade (während ihrer Wanderungen zur Zeit des Krieges) nicht dort war? Darauf kommt es vor allem an.

a) Die Opferpraxis zur Zeit des Hohenpriesters Pinechas (Richt. 20f.).

α) Vor dem Strafzug gegen Benjamin infolge des Verbrechens von Gibea versammeln sich die elf Stämme „vor Jahve" in Miṣpa (Maspha)[1]. Hier halten sie Gericht und vernehmen den Leviten, dessen Weib in Gibea schmachvoll gemordet ward. Das Ergebnis ist einstimmige Verurteilung der Mörder zum Tode und Aufforderung an die Benjamiten, sie auszuliefern. Diese aber weigern sich und rüsten zur bewaffneten Gegenwehr. Da beschließen die Israeliten ihre Vernichtung und leisten den Schwur: „Keiner von uns darf seine Tochter einem [etwa entrinnenden]

[1] Höchstgelegener Punkt der Umgebung von Jerusalem, etwa 10 Kilometer nordwestlich von diesem.

Benjamiten zum Weibe geben" (Richt. 21, 1; vgl. auch 21, 5). Untersuchung, Urteil und Schwur sind die einzigen Handlungen, die sich ‚vor Jahve' in Mispa vollziehen; von einer Befragung Gottes und von einem Opfer vor Jahve ist hier mit keinem Worte die Rede. Das Unterlassen des Opfers ist um so auffallender, als es sich um höchst folgenschwere Entschlüsse handelt. Wenn irgendwann, so bedurfte man ja gerade hier der göttlichen Erleuchtung und Führung, und als Mittel zu ihrer Erlangung lag nichts näher als ein feierliches Opfer. Unterblieb dies dennoch, so kann der Grund nur darin gesucht werden, daß damals selbst an einem Jahve-Heiligtum die Darbringung eines Opfers als unerlaubt galt, wenn nicht zugleich das Bundesheiligtum, die Lade mit dem Gesetz zugegen war. Diese Deutung wird durch die bald darauf folgenden Ereignisse vollauf bestätigt.

β) Kurz vor dem ersten Kampf ziehen die Israeliten hinauf nach Betel, „um Gott zu befragen", welcher der Stämme den Kampf eröffnen solle. Jahve antwortet: „Juda". Allein die Benjamiten machen einen Ausfall und bleiben Sieger. Wiederum ziehen die Israeliten nach Betel, weinen vor Jahve bis zum Abend und fragen an: sollen wir nochmals gegen Benjamin ausziehen? Die Antwort lautet bejahend. Aber ein zweites Mal werden sie geschlagen, da gehen sie zum dritten Male hinauf nach Betel und zwar das ganze Volk; sie weinen an jenem Tage bis zum Abend vor Jahve und fasten dazu. „Dann — so lautet der Bericht — brachten sie Brand- und Friedopfer vor Jahve dar und befragten darauf Jahve. Dort befand sich nämlich die Lade mit dem Gesetze Gottes. Pinechas, der Sohn Eleazars, des Sohnes Aarons, wartete zu jener des Dienstes vor ihm". Jetzt lautete das Orakel: „zieht hin, denn morgen gebe ich sie in deine Gewalt." Und so geschah es; die Benjamiten wurden bis auf 600 Mann, die sich durch die Flucht retteten, aufgerieben. Da erfaßt das Volk großes Mitleid über den fast völligen Untergang eines Stammes. Abermals strömen die Israeliten Rat und Hilfe suchend nach Betel, flehen unter Tränen zu Jahve, errichten einen Altar[1] und bringen Brand- und Friedopfer dar (20, 18ff.; 21, 2ff.).

Daß sich die Bundeslade damals in Betel und nicht an ihrem gewöhnlichen Orte, dem etwa 60 Kilometer nördlicher liegenden Silo, befand, ist auf den ersten Blick befremdlich. Der hl. Hieronymus suchte bekanntlich durch die Identifikation von Bet-el ‚Haus Gottes' mit Silo eine Lösung der Schwierigkeit. Doch ist — wie schon die Aufeinanderfolge der Ereignisse lehrt — wirklich der südlichere Ort, der in der unmittelbaren Nähe des Kriegsschauplatzes lag, gemeint. Wie aber kommt die Bundeslade dorthin? 20, 27 gibt darüber keinen Aufschluß. Da um die gleiche Zeit das ‚Fest Jahves' in Silo gefeiert ward (21, 19), so ist an eine zeitweilige Verlegung des Heiligtums nach Betel nicht zu denken. Dazu stimmt, daß das Offenbarungszelt gar nicht erwähnt wird. Auch kann von einer kurz-

[1] Das ist also der zweite Altar vor der Bundeslade; man vgl. dazu unsere oben S. 59 entwickelte Ansicht von der Mehrheit der Altäre vor dem Heiligtum, die dadurch eine weitere Bestätigung erfährt.

fristigen Bedrohung Silos durch eine feindliche Invasion, die etwa eine Überführung der Bundeslade nach dem Süden veranlaßt haben könnte, um diese Zeit nicht die Rede sein. So bleibt kaum eine andere Erklärung übrig als diese: die vereinigten Stämme haben den Hohenpriester veranlaßt, die Bundeslade und den Ephod in ihre Nähe zu bringen, um sich — wie das auch später geschah (I Sam. 4, 3ff.) — in einem gefahrvollen Unternehmen des Schutzes und der Leitung Jahves zu versichern. Auf den etwaigen Einwand, diesen Umstand hätte der Schreiber von Richt. 20 doch kaum unerwähnt gelassen, läßt sich erwidern: 1. es ist, nach mehreren Unebenheiten des Textes zu schließen, zweifelhaft, ob der ursprüngliche Bericht unversehrt in die Hände des Schreibers gelangt ist; jedenfalls ist es fraglich, ob dieser selbst den eigentlichen Grund der Überführung der Lade erfahren hat, da er andernfalls ein kurze Andeutung hierüber gemacht hätte; 2. wäre selbst das Schweigen des Urberichts über diesen Punkt nicht gegen unsere Erklärung; denn auch bei einem späteren Kriegszuge wird die Gegenwart der Lade im Lager nicht eigens erwähnt und wir erfahren erst durch eine zufällige Nebenbemerkung, daß die Lade gleichfalls dort war (siehe unten S. 96).

b) Die Opfer Gedeons (Richt. 6, 11–27) und Manoes[2] (Richt. 13, 15–23).

Der Engel Jahves erscheint Gedeon an einer Felsenkelter seines Heimatortes Ophra, als dieser gerade Weizen ausklopfte, um ihn vor den Midianitern zu bergen. Der Engel verheißt ihm die Hilfe Jahves zum Sieg über jene Bedränger Israels. G. ist überrascht, aber er zweifelt und wünscht ein Zeichen. Er bittet den Engel, auf ihn zu warten, bis er zu Hause eine Minha[1] bereitet hätte. Dann kommt er wieder und setzt ein gesottenes Ziegenböckchen im Korb und die Brühe im Topf nebst ungesäuertem Kuchen dem geheimnisvollen Gönner vor. Dieser befiehlt G., Fleisch und Kuchen auf den Felsen zu legen und die Brühe auszugießen; dann berührt er mit der Spitze seines Stabes das Fleisch und den Kuchen. Im gleichen Moment schlägt Feuer aus dem Felsen und verzehrt beides. Der erschreckte, aber vom Engel getröstete Gedeon errichtet hierauf an jener Stelle einen Altar und nennt ihn „Jahve ist Heil". In der folgenden Nacht erhält G. die göttliche Weisung, auf der benachbarten Höhe den Baalsaltar seines Vaters niederzureißen und die danebenstehende Ašere zu fällen, dann einen neuen Altar für Jahve zu errichten und auf ihm mit dem Holze der Ašere einen Stier als Brandopfer darzubringen. Das war das Signal zur Erhebung gegen die Fremdherrschaft.

War nun die Minha Gedeons von diesem wirklich als Opfer für Jahve gedacht? Man hat dies allerdings geglaubt und in der beschriebenen Darbringung „die altkanaanäische vorjahvistische Weise der Gottesverehrung auf heiligen Felsplatten, an denen Erdgeister verehrt wurden", vermutet. Erst Jahve habe, indem er dem Felsen Feuer entlockt, das Feueropfer angeordnet. Der ganze Vorgang sollte die Israeliten belehren, daß Jahve nicht als irdischer Gott das Opfer esse, sondern im himmlischen Luftraum wohne, zu dem das Opfer als Rauch emporsteigen müsse[3].

[1] מִנְחָה, eigentlich Geschenk, Gabe, auch Abgabe, Tribut; Geschenk an die Gottheit (Opfer), insbesondere das unblutige Speiseopfer.

[2] Hebr. Manoah. [3] So KITTEL bei KAUTZSCH, Die Hl. Schrift[7] (1909), 352.

Dieser Erklärungsversuch ist jedoch nicht haltbar. Das Feueropfer war schon lange vor dem Auszug in Ägypten[1] und Vorderasien bekannt. Das Feuer löst das Opfer in Rauch auf und führt es so empor zur Gottheit. Gerade darauf beruht zum guten Teil die wichtige Rolle des Feuergottes Nusku-Girra, der Personifikation des Feuers im babylonischen Kult. Die größten Gottheiten der Kanaaniter wohnten ebensowenig wie die der Sumerer und Babylonier vorzugsweise im Schoße der Erde, sondern im Wolken- und Sternenbereich; daher auch die Vorliebe für den Kult auf den Höhen, wo man der Gottheit näher zu sein glaubte. Wir haben also nicht einmal nötig, auf die vormosaischen Brandopfer Noahs (Gen. 8, 20) und Abrahams (22, 13) oder die des Moses selbst (Exod. 24, 5 f.) hinzuweisen und die Versuche, dieselben als eine Zurücktragung eines späteren Gebrauchs in die Urzeit zu erklären, abzulehnen.

Nach dem Gesagten konnte es Gedeon nicht in den Sinn kommen, durch bloße Darreichung einer gekochten Speise und ungesäuertem Brote ein Opfer darzubringen. Ein solches war auch noch gar nicht zulässig, da Gedeon noch keineswegs im klaren war, mit wem er es zu tun hatte. Und er war nicht leicht zu überzeugen; das beweist die doppelte Vliesprobe (6, 36 ff.), die ihm selbst nach dem Feuerwunder (6, 21) zur Festigung seines Glaubens notwendig erschien. Auch die Wahl seiner Minḥa war nur ein Versuch. Ist — so dachte wohl G. bei sich — der geheimnisvolle Bote nur ein Gottesmann, ein Priester oder Prophet, so wird er davon essen; ist er ein höheres Wesen, ein Engel Jahves, so wird er die Minḥa zurückweisen und Gedeon wohl zu einem Brandopfer vor Jahve auffordern. Ganz so geschah es ja auch, als der Engel Jahves Manoach, dem Vater Samsons, erschien (Richt. 13, 15 ff.)[2]. Nur die Entschleierung des Geheimnisses vollzog sich hier auf andere Weise. Bei Gedeon entlockt der Engel dem Felsen das die Speise verzehrende Feuer; bei Manoach fährt der Engel in der Opferflamme himmelwärts. Es versteht sich von selbst, daß solch außerordentliche Dinge, die auf unmittelbarem Eingreifen der göttlichen Macht beruhen, die gewöhnliche Kultpraxis der damaligen Zeit in keiner Weise berühren. Höchstens könnte es befremden, daß Gedeon aus eigenem Antrieb (6, 24) Jahve einen Altar in Ophra errichtet. Es ist indes zu beachten, daß er gerade auf diesem Altar **nicht** opferte. Es handelt sich vielmehr — wie auch der ihm beigelegte Name „Jahve ist Heil" bekundet — um ein Denkmal der Offenbarung und Hilfe des Herrn. Der Held von Ophra folgt hierin nur dem Beispiel der großen Vorfahren (siehe oben S. 87).

---

[1] Vgl. z. B. ERMAN, Ägypten 672; FLINDERS PETRIE, Egypt and Israel (1911) 47 ff.

[2] Nur nebenher sei auch daran erinnert, daß in der Naṣiräer-Weihe Samsons, mit der das Opfer Manoachs in innerem Zusammenhang steht, Anschauungen und Gebräuche (Reinigkeitsvorschriften, Enthaltung von Wein und sonstigem Rauschtrank, Tragen des unverkürzten Haupthaares) verrät, die gerade dem Priesterkodex eigentümlich sind (vgl. Num. 6)

c) Die Kulthandlungen Jephtes (Richt. 11, 11. 30ff.).

Von diesem Richter sind uns zwei Kulthandlungen bekannt: Seine Wallfahrt nach Miṣpa (Maspha) und sein Opfergelübde und dessen Vollzug.

1. Nach seiner Erwählung zum Anführer durch Beschluß der Vornehmen Gileads begibt er sich von diesen begleitet nach Miṣpa (in Gilead, nördlich vom mittleren Jabbok), um dort seine Anliegen Jahve vorzutragen (11, 11). Von der Darbringung eines Opfers bei diesem feierlichen Anlaß sagt der Bericht nichts; wir haben daher kein Recht, in dem dortigen Jahve-Heiligtum etwas anderes zu sehen als eine beliebte Gebetsstätte, an der sich ein ‚Altar' befand, ähnlich dem, welchen die ostjordanischen Israeliten zur Zeit des Hohenpriesters Pinechas (Phinees) am Jordan als monumentum fidei errichteten (Jos. 22).

2. Auffallender sind das Gelübde und das Opfer Jephtes. Dürfte man das gelobte Brandopfer (11, 31) im uneigentlichen Sinne als Weihe an Jahve und die Ausführung des Gelübdes (11, 39) als eine Verpflichtung der Tochter zur ewigen Jungfräulichkeit im Dienste des Herrn verstehen, so wären alle Bedenken beseitigt. Allein die dafür beigebrachten Gründe sind keineswegs überzeugend (so mit v. Hummelauer S. J., Commentarius in libros judicum et Ruth [1888], 219ff.). Daß jenes Gelübde und Opfer verfehlt waren, brauchte indes nicht eigens hervorgehoben zu werden. Außerdem war die Gesinnung der Treue gegen Jahve, die sich im Opfer des einzigen Kindes und in der heldenmütigen Bereitschaft der Jungfrau kundgab, von so gewaltiger Größe, daß es nicht anging, sie durch überflüssigen Tadel herabzusetzen [1].

d) Der Kult in Silo (I Sam. 1ff.).

Über das Zentralheiligtum berichtet das Buch der Richter nur gelegentlich (Richt. 21, 19; 18, 31); allein die überragende Bedeutung der Bundeslade, die dort aufgestellt war, erhellt schon aus dem, was in Betel geschah (20, 18. 23. 26; 21, 2ff.), wohin die Israeliten sie aus wichtigem Anlaß hatten bringen lassen; nicht am Heiligtum zu Miṣpa, sondern nur vor der Bundeslade wurde dem Herrn geopfert und sein entscheidendes Orakel eingeholt (siehe sub a). Schon dieses Zeugnis der Richtigkeit ist wertvoll. Silo wird dann nur noch einmal (18, 31) erwähnt, wo von dem Opferkult der Daniten die Rede ist, die sich des Heiligtums Michas und seines Priesters bemächtigt hatten (17 und 18). Erst die Jugendgeschichte Samuels (I Sam. 1ff.) zeigt aufs neue die einzigartige Bedeutung Silos als Ort der Bundeslade und den Sitz des Hohenpriestertums. Die gesetzwidrige Willkür der Söhne Elis (Helis) ändert daran nichts; vielmehr werden deren Vergehen Anlaß, an gesetzmäßige Gebräuche zu erinnern, die dem Priester-

[1] Vgl. übrigens Gen. 22 mit Hebr. 11, 17. 32, wonach das unkluge Gelübde Jephtes und sein Vollzug nicht im Wege stand, ihn für alle Zeit unter die Helden des Glaubens zu rechnen. Daß sich Jephte für unlösbar gebunden erachtete, sein ausgesprochenes Gelübde zu halten, ist ein Zeichen, daß er vom Geiste des Gesetzes Num. 30, 3 (P!) und Deut. 23, 22. 24 ganz durchdrungen war.

kodex entsprechen. So bezeugt I Sam. 2, 22, daß ‚ganz Israel' an der Wallfahrt nach Silo sich beteiligte[1]; v. 27 ff., daß die Familie Elis (aufwärts und abwärts) das ausschließliche Priesterrecht (Besorgung des Altars, Darbringung der Rauchopfer und aller „Feueropfer der Israeliten", Tragen des Ephods vor Jahve) zusteht[2]; v. 22, daß es ein Offenbarungszelt gab und daß auch Frauen außerhalb desselben Dienst taten[3] (vgl. Exod. 38, 7); v. 16, daß bei den Friedopfern vor dem Mahle das Fett der Opfertiere auf dem Altare verbrannt werden müsse (was Lev. 3 und 7 gleichfalls streng gebieten; vgl. S. 66 ff.). — Die allgemein anerkannte Bedeutung Silos erhellt auch indirekt aus I Sam. 3, 20: „Und ganz Israel von Dan bis Beerseba (Bersabee) erkannte, daß sich Samuel als wahrhaftiger Prophet Jahves erwies." Das einzigartige und unbegrenzte Vertrauen auf die von Silo aus in den Kampf geführte Bundeslade (I Sam. 4, 3 ff.) zeigt indes noch deutlicher die überragende Wichtigkeit des alten Zentralheiligtums.

[1] Es mag auffallen, daß nach I Sam. 1, 3. 7. 21 Elkana, Samuels Vater, allem Anschein nach nur einmal im Jahr nach Silo ging, um anzubeten und zu opfern, während doch das Gesetz einen dreimaligen Besuch fordert. Es ist jedoch wohl zu beachten, daß nach Deut. 12, 13 ff. für die Zeit bis zum völlig unbestrittenen Besitz Kanaans ein unbedingtes, streng verbindliches positives Gebot jener Wallfahrten nicht bestand, sondern nur das Verbot, anderswo ein Brandopfer darzubringen und die Zehnten, Erstgeburten usw. zu verzehren als am Zentralheiligtum (vgl. oben S. 61 f.). Diese Auffassung des Gesetzes scheint indirekt Deut. 15, 19 zu bestätigen, wonach das erstgeborene Rind selbst im arbeitsfähigen Alter (von etwa 2 Jahren) noch nicht zum Heiligtum gebracht werden mußte.

[2] KITTEL (bei KAUTZSCH, Die Hl. Schrift[3] I 383) weist den Prophetenspruch v. 27—37 der Zeit des Königs Josia (621 v. Chr.) zu — trotz I Kön. 2, 27, wo die Absetzung Abjatars und Einsetzung Ṣadoḳs durch Salomo als Erfüllung jener Prophezeiung erklärt wird. Obendrein soll sich jener Spruch ursprünglich auf die Ablösung der Söhne Elis durch Samuel bezogen haben, aber durch den Deuteronomist überarbeitet worden sein. Die beigefügte Begründung kann aber kaum mehr Geltung beanspruchen als die einer aprioriischen Mutmaßung. Nur eine Frage: waren die II Kön. 23, 9 genannten Höhenpriester, die nicht zum Altare Jahves in Jerusalem hinaufsteigen sollten, sondern inmitten ihrer Brüder ungesäuerte Brote aßen, wirklich — wie K. meint — Nachkommen Elis und Abjatars? Gerade die Angabe „inmitten ihrer Brüder" deutet viel eher darauf hin, daß es Leviten waren, die sich auf den Höhen priesterliche Funktionen angemaßt hatten und nun — ihrer angemaßten Würde entkleidet — wieder „ihren Brüdern" zugesellt wurden (Näheres über die Degradation von Höhenpriestern nach Ezech. 44, 6—14 unten sub III).

[3] Allerdings fehlt I Sam. 2, 22 in den uns vorliegenden Kodizes der LXX, was sich jedoch wohl daraus erklärt, daß sie für das Judentum allzu beschämend erschien. Daß aber Exod. 38, 7, wonach das kupferne Becken aus den Spiegeln der Weiber angefertigt wurde, „die am Eingang des Offenbarungszeltes Dienst taten" (d. h. dazu ausersehen waren), eine aus I Sam 2, 22 stammende Glosse sei, wie KAUTZSCH (Die Hl. Schrift[3] I 142) für wahrscheinlich hält, ist ebenso unbeweisbar wie die Annahme KITTELS a. a. O. 382, daß I Sam. 2, 22 „wenigstens in dieser Form nicht ursprünglich und nach Exod. 38, 7 gebildet ist". Warum soll denn die Stelle nicht ursprünglich sein? Wegen „der Erwähnung des Zeltes"! Dessen Existenz — schon wegen I Sam. 8, 3; 1, 9, wonach die Bundeslade im ‚Hause Jahves' stand, das Türpfosten hatte — leugnen zu wollen, ist schon nach den Darlegungen S. 84 nicht zulässig; außerdem war das Offenbarungszelt noch zur Zeit Salomos in Ehren, wie unten S. 105 ff. gezeigt wird. Dort werden wir zugleich den eigentlichen „Beweis" WELLHAUSENS, daß auch die Richterzeit vom Offenbarungszelt nichts gewußt habe, gebührend würdigen.

e) Der Kult in Dan (Richt. 17 f.).

Der von Michas eingeführte Kult, der schon bald nach Dan verpflanzt ward (Richt. 17 f.), ist nicht so sehr eine Mischung von israelitischer und heidnischer Religion als ein durch heidnische Vorstellungen entstellter Jahvekult. Besonders bezeichnend ist vor allem die große Bedeutung, die dem fahrenden Leviten aus Betlehem in Juda — wo er aber als Fremdling weilte — für das priesterliche Amt zugeschrieben wird. Ihm muß selbst der Sohn des Hauses weichen und Micha betrachtet ihn — den Leviten — als Unterpfand des besonderen göttlichen Segens. Das alles wird sofort verständlich, wenn die nach dem Priesterkodex den Leviten zugeschriebene ausschließliche Vollmacht als Diener des Heiligtums und ihr Ausschluß vom Erbbesitz - vgl. auch 19, 1, wonach auch ein anderer Levit im Gebirge Ephraim als Fremdling wohnte — bereits zur mosaischen Zeit bekannt und anerkannt waren. Das gleiche gilt auch bezüglich des Ephod, welchen Micha anfertigen ließ und der — wenn es auch hier nicht ausdrücklich gesagt wird — zur Gottesbefragung durch den Priester diente, welche 18, 5 erwähnt wird. Auch die Teraphim sind von Bedeutung. Diese wurden irrigerweise von mehreren mit dem 17, 3 genannten Schnitz- und Gußbild (d. h. wohl dem mit Metall überzogenen Schnitzbild Jahves) verwechselt. Was bedeuten aber die Teraphim? Nach allgemeiner bisheriger Annahme waren es Bilder von ‚Hausgöttern', wie sie schon Laban Gen. 31, 19. 34 verehrte. Hiernach war der Teraphim-Kult bei den Aramäern (in der Gegend von Ḥarran) heimisch. An Haus- und Schutzgöttern hat es auch in Babylonien nicht gefehlt[1]; sie treten dort vielfach paarweise auf (als Wächter gegen böse Dämonen und Hexen am Tore des Hauses). Nach andern Stellen — freilich aus späterer Zeit — erscheint es jedoch recht zweifelhaft, daß die eigentliche Rolle der Teraphim die der Penaten war. Es waren dort vielmehr Orakelgötter. Dies tritt vor allem in Ez. 21, 26 hervor, wo der König von Babel (Nebukadnezar II.) ein Orakel zu erlangen sucht, indem er „die Pfeile schüttelt, die Teraphim befragt, die Leber beschaut". Wer hier die T. waren, kann auf Grund babylonischer Anschauung und Sitte nicht zweifelhaft sein; es waren nicht ‚Hausgötter', sondern zwei der bedeutendsten Mitglieder des babylonischen Pantheons: *Šamaš*, der Sonnengott, und *Adad-(Ramman)*, der Wettergott, die unzertrennlichen Orakel- und Richtergötter. *Šamaš* bringt das Verborgene an den Tag; Adad verkündet das Orakel durch verschiedenartige Blitze und den mannigfachen Schall des Donners. Darauf spielt auch Zach. 10, 1 f. an: „Erflehet von Jahve Regen zur Zeit des Spätregens (Frühlings)[2]! Jahve schafft Wetterstrahlen (הַזֹּעִים), er spendet Regen für (euch), für jede Pflanze

[1] Vgl. ZIMMERN, Beitr. zur Kenntnis der Bab. Religion 146 ff. 168 f.

[2] בְּעֵת מַלְקוֹשׁ ‚zur Zeit des Spätregens' ist nicht Glosse, wie man (so MARTI bei KAUTZSCH, Die Hl. Schrift[3] II, 89) behauptet hat. Gewiß spendet Jahve jeglichen Regen; aber auf den Spätregen (März April) kommt es den Bauern Palästinas vor allem an. Während nämlich der Früh- oder Saatregen sich — äußerst seltene Ausnahmen abgerechnet — höchstens verspätet, kann es leicht geschehen, daß der Spätregen unzureichend ist oder ganz ausfällt, die Folge ist dann mangelhafte Ernte oder ihr gänzlicher Ausfall und damit Hungersnot.

auf der Flur. Denn die Teraphim reden Lug und die Deuter schauen Trug." Obendrein erwähnt Hos. 3, 4 die Teraphim unmittelbar nach dem Ephod — genau wie in unserem Fall: Richt. 17, 5; 18, 14. 17. 18. 20, während das Jahvebild hier bald vor bald nach dem Ephod und den Teraphim genannt wird. Man könnte nun im Hinblick auf die vorhin genannten Fälle heidnischer Orakelbefragung erwarten, daß Micha und sein Priester mittelst des Ephods in wichtigen Fragen die Entscheidung der Teraphim einholte. Das ist aber keineswegs der Fall; denn aus 18, 5 f. geht hervor, daß der Priester nur Jahve befragte und 18, 24 (hebr. Text!) bezeugt Micha, daß er in seinem Heiligtum nur ein Gottesbild habe, eben das von Jahve. Die Teraphim galten also weder Micha noch seinem Priester als Götter. Wie kommt dann aber Micha dazu, sie für sein Heiligtum anfertigen zu lassen? Dieses Rätsel dürfte schwerlich eine andere Lösung finden als diese: Micha wußte, daß im mosaischen Heiligtum Bilder himmlischer Wesen — die Cherubim — standen und daß über diesen die Herrlichkeit des persönlich gegenwärtigen Gottes war. Von den ersteren hatte er keine klare Vorstellung, hatte er doch auch bei einem Besuche von Silo die geheimnisvollen Bilder natürlich nicht schauen dürfen; so kam es, daß er sie für etwas Ähnliches hielt wie die Teraphim, vor welchen die Heiden ihre Lose zu werfen pflegten, um die Entscheidung der Gottheit zu erfahren. Waren doch auch die Cherubim Zeugen, wenn der Hohepriester im Heiligtum Jahve befragte. In seinem Irrtum konnte Micha aber noch durch einen merkwürdigen Umstand bestärkt werden. Die beiden heidnischen (babylonischen) Teraphim (Šamaš und Adad) gelten als Repräsentanten von Licht und Recht (siehe oben)[1]. Die Befragung Jahves durch den Hohenpriester aber geschah mittelst der ‚Urim und Tummim, wörtlich lumina et integritates', wohl im Sinne von ‚Erleuchtungen und Rechts(Wahr-)sprüchen' (vgl. LXX: δήλωσις καὶ ἀλήθεια. Vulg. doctrina et veritas). Der Name der Lose in der mit dem Ephod verbundenen Orakeltasche des Hohenpriesters hat also anscheinend eine frappante Beziehung zu dem Wesen der heidnischen Teraphim. So mochten auch die Cherubim der Stiftshütte, die ja Träger der Herrlichkeit Jahves und Zeugen seiner Gegenwart waren, Micha als die Symbole und Personifikation des göttlichen Lichtes und Rechtes erscheinen. Um aber auch die Gegenwart Jahves zum Ausdruck zu bringen, war er auch darauf bedacht, diesen selbst durch ein kostbares Bildwerk darzustellen. Trotz aller Irrtümer seines Urhebers kann daher der Kult Michas nur auf Grund der Voraussetzung erklärt werden, daß er vom mosaischen Heiligtum, wie es der Priesterkodex beschreibt, von dem Ephod des Priesters, den Cherubim und der über diesen thronenden einzigen Gottheit (Jahve) Kunde hatte, wie ihm auch die vom Priesterkodex und Deuteronomium bestimmte einzigartige soziale und priesterliche Stellung der Leviten bekannt war.

[1] Eine ähnliche Auffassung dürften auch die Ägypter gehabt haben, wenn die durch WILKINSON bekannt gewordene Abbildung der einander gegenübersitzenden Gottheiten Rē (Sonnengott) und Maat, Tochter des Rē (Göttin der Wahrheit und Gerechtigkeit), sich auf das Orakelwesen bezieht (siehe die Abbild. bei RIEHM, Handwörterbuch² 931).

2. Die Opferpraxis Samuels (und Elias').

Nach dem S. 87 aufgestellten III. Grundsatz könnte es nicht sehr befremden, wenn Samuel aus hochwichtigen Anlässen oder im Falle dringender Not, d. h. zur Zeit innerpolitischer oder kriegerischer Verwicklungen auch fern von der Bundeslade das Volk um sich versammelt und, obgleich er nicht Priester durch Abstammung war, Opferhandlungen vorgenommen hätte. Hat er aber solches wirklich getan? Man hat sich zwar daran gewöhnt, aus der Nichterwähnung der Bundeslade gelegentlich der Opfer Samuels ohne weiteres auf ihre Abwesenheit zu schließen. Dies erscheint jedoch allzu voreilig. Zur Begründung sei zunächst an folgende Tatsachen erinnert.

1. Gelegentlich der Pascha-Feier in der Steppe von Jericho (Jos. 5, 10 ff.) wird die Bundeslade nicht erwähnt und doch ist nach Jos. 4, 5 ff. nicht zu bezweifeln, daß sie zugegen war. Dieser Hinweis kann gewiß nicht durch die Behauptung entkräftet werden, daß 5, 10 ff. ein nachexilischer Einschub sei. Denn gerade der angebliche Interpolator hätte — im Sinne des nach W. auf raffinierte Täuschung berechneten Priesterkodex! ein besonderes Interesse daran haben müssen, ausdrücklich zu erwähnen, daß die Feier sich vor dem Zentralheiligtum vollzog!

2. Ebenso wird gelegentlich der Schilderung des Krieges Davids gegen die Ammoniter und Aramäer II Sam. 10, 1 ff.; 11, 1 ff. mit keinem Wort angedeutet, daß Joab auch die heilige Lade mit sich ins Feld geführt hat. Erst aus der Antwort, die Urias (11, 11) seinem König gibt: „Die Lade . . . und mein Herr Joab und die Untergebenen meines Herrn lagern auf freiem Felde, und ich sollte nach Hause gehen . . .?" erfahren wir — wie zufällig — die Tatsache. Es galt eben dem Verfasser — nach der früher erwähnten wichtigen Rolle der Gotteslade im Kriege — als selbstverständlich, daß sie auch jetzt im Felde sei.

3. Man beachte ferner, daß nach I Sam. 14, 3 im Lager Sauls Ahia, der Urenkel Elis von Silo, den Ephod trug (an dem die Orakeltasche mit den Urim und Tummim befestigt war, die zur Befragung Jahves dienten). Nach altem Brauche (Richt. 20, 26 f.) erfolgte aber die Befragung vor der Bundeslade (mit oder ohne Opfer). Außer vor der Bundeslade, welche die Gegenwart Jahves verbürgt, wird somit der Ephod nur im Notfall benützt worden sein. Und wirklich wird im hebr. Text 14, 18 die ‚Lade Gottes' erwähnt. Freilich bieten die LXX (wie in 14, 3) statt dieser den ‚Ephod'. Dies erklärt sich daraus, daß die hebräische Textstelle gestört ist. Denn es heißt hier: „Da gebot Saul dem Ahia: Bringe die Gotteslade her! denn die Gotteslade war damals und die Söhne Israels [statt: unter den Söhnen Israels]." Dazu kam auch wohl die Rücksicht auf 14, 3 und besonders 23, 10. Die Gründe dagegen, die man für einen nachträglichen Einschub der Hindeutung auf die Bundeslade in den MT geltend zu machen suchte, sind nicht stichhaltig[1].

[1] Die Annahme, die Lade sei (gegen I Sam. 7, 2 und II Sam. 6, 2 ff.) in den Text gekommen, weil man am Ephod Anstoß nahm (Richt. 17, 5), ist schwerlich zulässig. Denn

Und nun zu den Opferhandlungen **Samuels.**

a) Das Opfer zu Miṣpa (I Sam. 7). Gleich die ersten Kulthandlungen des Propheten knüpfen an die allgemeine Verehrung der Bundeslade im Kirjat-Jearim während der zwanzig vorausgegangenen Jahre an (I Sam. 7, 2 ff.). An jener heiligen Stätte war es — das lehrt der Zusammenhang — wo Samuel das ganze Haus Israel aufforderte, den fremden Göttern zu entsagen und Jahve allein anzuhangen; die Befreiung aus der Gewalt der Philister sei ihnen dann sicher. Das Volk befolgte die Mahnung. Darauf berief der Prophet ganz Israel nach Miṣpa (Masphath), damit „ich — wie er sagte — für euch zu Jahve bete". So geschah's. Das Volk schöpfte dort zum Zeichen seiner reumütigen Gesinnung Wasser und goß es vor Jahve aus, fastete, klagte sich seiner Sünden an. Samuel aber waltete seines Richteramtes. Als aber die Philister die Anwesenheit der Israeliten erfahren, so rücken sie heran; doch Samuel erlangt durch Gebet und Opfer die Rettung seines Volkes. Die Philister werden geschlagen und Samuel errichtet den ‚Stein der Hilfe' als Siegeszeichen [1].

daraus, daß die Lade damals gewöhnlich im Hause des Abinadab zu Kirjat-Jearim war, folgt doch nicht, daß sie zur Zeit des Kriegs nicht von dort ins Lager gebracht ward. Und warum hätte man am ‚Ephod' Anstoß nehmen sollen? Etwa weil man im Hause des Micha und später in Dan mit einer Nachbildung desselben Unfug getrieben oder weil der Ephod Gedeons (Richt. 8, 27 f.) den Israeliten Anlaß zur Abgötterei ward? Dann hätte man mit allen legitimen Kultsitten aufräumen müssen, da sie alle dem Mißbrauch ausgesetzt waren. Außerdem hätte man mit dem gleichen Rechte auch in I Sam. 23, 9 statt des Ephod die Bundeslade eingeführt.

[1] Nach v. 13 war der Sieg der Israeliten von solch nachhaltiger Wirkung, daß „die Philister nicht mehr in das Gebiet eindrangen, sondern die Hand Jahves auf ihnen lastete alle Tage Samuels". Müßten letztere unbedingt im Sinne von ‚während der ganzen noch übrigen Lebenszeit S.' verstanden werden, so wäre v. 13 f. allerdings im Widerspruch mit den vom 13. Kapitel an erzählten Ereignissen. Jener ausschließliche Sinn ist jedoch nicht erweisbar. Wer verbürgt uns denn, daß I Sam. 7 erst nach Samuels Tod oder in dessen letzten Lebensjahren abgefaßt ward? Warum konnte nicht auch ein hebräischer Memoirenschreiber beispielsweise von sich (oder einem andern noch lebenden) schreiben, er sei sein ganzes Leben lang oder „alle seine Tage" von schwerer Krankheit verschont geblieben? Man wird daher die Annahme v. Hummelauers S. J. (Comm. in libros Samuelis [1886], 90 f.) gelten lassen müssen, wonach die ersten sieben Kapitel eine beträchtliche Zeit vor dem Tode Samuels und zwar von ihm selbst geschrieben seien; ‚alle Tage' bezieht sich hiernach auf die bis dahin seit seinem Siege verflossene Zeit. Durch diese Auslegung verschwindet zugleich der ‚Widerspruch' zwischen 7, 15, wonach Samuel ‚alle seine Tage' des Richteramtes waltete, und den königlichen Befugnissen Sauls (vgl. I Sam. 8, 5. 20 ff.; 10, 25; 12, 13. 14). Man erwäge zudem folgendes!

Die Ereignisse I Sam. 7 fallen offenbar in die erste Hälfte des Lebens Samuels, in die Zeit seiner besten Manneskraft; denn seit der Überführung der Lade nach Kirjat-Jearim waren erst 20 Jahre verflossen, seit dem Tode Helis nur 7 Monate mehr. Samuel war aber noch ein Knabe, als Heli bereits im hohen Greisenalter stand (I Sam. 2, 22; 3, 1. 2. 19 ff.). Zwischen den Tagen von Miṣpa (7, 6 ff.) und der Erwählung Sauls, wo Samuel bereits ‚ein alter Mann' war (8, 1), liegt demnach ‚eine lange Reihe von — wohl 30 oder mehr — Jahren'. Von kriegerischen Ereignissen während derselben berichtet das erste Buch Samuel nichts. 7, 15 ff. wird nur der friedlichen Tätigkeit Samuels als Richter gedacht. Aus 10, 5 (und 13, 3) hat man zwar geschlossen, daß bereits vor Sauls Erhebung in Gibea (Gabaa) Benjamin — gegenüber Michmas — ein ‚Vogt' der Philister residierte und eine Zwingherrschaft über Israel ausübte; der betreffende Ausdruck 10, 5: נְצִיב (13, 3: נְצִיב) bedeutet aber hier nicht duces (dux),

Auffallend, ja unbegreiflich erscheint es, daß Samuel, dessen Jugend im Dienste der verehrten hl. Lade stand und der mit ihr wie kein anderer vertraut war, dieses Heiligtum verläßt und das Volk nach Miṣpa beruft, um dort für dasselbe vor Jahve zu beten und Recht zu sprechen. Zweifellos stand ein Einfall der Philister unmittelbar bevor und das mehr östlich gelegene Kirjat-Jearim war natürlich mehr bedroht als Miṣpa. Unter diesen Umständen ist doch Samuel sehr wahrscheinlich darauf bedacht gewesen, die Gotteslade in Sicherheit zu bringen und sein geängstigtes Volk unter ihrem ständigen Schutz zu lassen. Dazu stimmt auch das ganze Verhalten des Volkes zu Miṣpa[1]. Und nur so versteht man auch, warum das 7. Kapitel

sondern columnae bzw. monumenta, die 10, 5 zur Bestimmung des Ortes (des Eingangs in die Stadt) dienen und von denen 13, 3 Jonatan eine zerschlug. Ob nun diese Säulen oder Denksteine politischen oder religiösen Charakter trugen, jedenfalls sahen die Philister in jener Tat eine ihnen angetane Schmach und Herausforderung. Dies setzt aber nicht notwendig voraus, daß Gibea Benjamin damals den Philistern gehörte. Außerdem ist zu beachten, daß gemäß I Sam. 12, 12 die Israeliten vom greisen Samuel nicht deshalb [erneut!] einen König fordern, weil sie vom Joche der Philister befreit werden wollten, sondern weil Nachas (Naas), der Ammoniter, gegen sie heranrückte (11, 1 ff.). [Die ‚Erneuerung' des Königtums Saul im Gilgal (11, 14) schien Samuel wegen der Oppositionspartei (10, 27), die erst durch den Sieg Sauls zum Verstummen gebracht ward (11, 12), notwendig. Warum sie gerade im Gilgal und nicht in Miṣpa geschah, wird sich S. 100 zeigen. Es ist also nicht richtig, wenn man behauptet: „das ‚Erneuern' ist ein klarer Beweis redaktioneller Arbeit".] Also nicht einmal die Verhältnisse der letzten Jahre Samuels als Richter können gegen I Sam. 7 geltend gemacht werden. Man vergleiche hierzu die Darstellung bei WELLHAUSEN, Proleg.[6] 244 ff. Davon hier nur eine Probe! Gleich zu Anfang gibt W. den Sinn von 7, 5—11 folgendermaßen wieder: „Man kommt zusammen, schöpft Wasser, um es auszugießen vor Jahve, fastet und bekennt seine Sünden zu Mispha. Als das die Philister hören, sind sie gleich am selbigen Tage zur Stelle und überfallen die betende Gemeinde. Aber Samuel opfert ein Milchlamm und schreit zu Jahve um Hilfe; und wie nun währenddessen der Zusammenstoß erfolgt, da donnert Jahve gewaltig über die Philister und setzt sie in Verwirrung, daß sie weichen müssen und bis weithin verfolgt werden ..." „... Es genügt, den Inhalt dieser Geschichte zu referieren, um ihre geistliche Mache und ihre innere Unmöglichkeit sofort zur Empfindung zu bringen: was drängt sich alles in den Raum dieses einen Tages zusammen!" Aber gerade an dieser Behauptung, auf die es W. ankommt, ist kein wahres Wort. Die Sache liegt vielmehr so: Der Tag der Ankunft ist der Reinigung von Schuld gewidmet. Dann heißt es: „Und Samuel sprach den Israeliten Recht in Miṣpa." [Dies wird von W. wohlweislich unterdrückt!] Die Schlichtung der Streithändel war aber natürlich nicht im Handumdrehen erledigt, sondern konnte mehrere, ja viele Tage erfordern. Davon indes, daß die Philister schon am ersten Tage die Anwesenheit der Israeliten erfuhren und daß sie auch schon am gleichen Tage gegen Miṣpa zogen, daß ferner am selben Tage Samuel opferte und die Schlacht stattfand, sagt der Text gar nichts. W. läßt auch die ‚betende' Gemeinde von den Philistern ‚überfallen' werden, damit man glauben solle, sie wären schon am ersten Tag (dem Buß- und Bettag) nichts ahnend überrascht worden (gegen 7, 7). Und das alles wagte W. nicht einmal, sondern sechs Auflagen hindurch seinen Lesern zu bieten! Bei dieser Sachlage mußten wir uns hier versagen, W. weiter zu folgen und zogen es vor, uns darauf zu beschränken, die ernsthafteren Deutungen der modernen Schule, wie sie beispielsweise KITTELS Kommentar bei KAUTZSCH, Die Hl. Schrift[3] I vertritt, zu berücksichtigen. Dies ist oben geschehen.

[1] Merkwürdig ist dies Schöpfen und Ausgießen des Wassers vor Jahve (I Sam. 7, 6), um so mehr als Samuel dies gutzuheißen schien oder doch wenigstens duldete. Er fand darin offenbar nichts Unwürdiges. Und in der Tat ist jene Handlung nichts anderes

durch die große Wallfahrt zur hl. Lade nach Kirjat-Jearim eingeleitet wird. Erinnern wir uns an die Überführung der Lade von Silo nach Betel (s. oben S. 89f.) und nach Eben ha-'ezer (I Sam. 4, 3 ff.) zum gleichen Zweck, so werden wir in der Annahme, daß Samuel in unserem Falle ebenso verfuhr, noch bestärkt. Daran kann uns auch das Schweigen des Textes nicht irre machen. Dazu berechtigen uns die drei S. 96 vorausgeschickten Fälle. Die Mitführung der Lade galt dem Verfasser als selbstverständlich; deshalb hat er sie nicht erwähnt.

Es ist somit mindestens höchst wahrscheinlich, daß das Opfer zu Mispa (7, 9f.) vor der Bundeslade dargebracht ward.

b) Das angebliche Opfer Samuels auf der Höhe bei Rama (Ramatha) (I Sam. 9, 9—25). Wie ist das angebliche Opfer zu verstehen? Es wird זֶבַח (Zebaḥ) genannt. Ein solches könnte allerdings ein ‚Schlachtopfer' sein, aber ebensogut eine ‚Schlachtung' bzw. Mahlzeit von Geschlachtetem. Gegen den Opfercharakter spricht indes 9, 13 ff. 22 ff. ganz klar. Samuel opfert nicht, sondern segnet nur das Mahl, nachdem bereits vor seiner Ankunft alles zubereitet ist. Daß dabei aber stillschweigend eine Opferhandlung von anderer Seite vorausgesetzt werde, ist gewiß nicht zulässig. Oder sollte Samuel den vornehmsten religiösen Akt einem Gehilfen überlassen haben und dabei nicht einmal zugegen gewesen sein? Es liegt also hier nur eine profane Schlachtung vor, wie sie durch Deut. 12, 15 gestattet war (vgl. oben S. 59ff.)[1].

Allerdings hat Samuel selbst in Rama, seiner Vaterstadt, einen ‚Altar' errichtet (I Sam. 7, 17). Es läßt sich aber zunächst nicht beweisen, daß derselbe wirklich Opferzwecken diente. Der Prophet sprach dort [wie in Betel, Mispa (Maspha) und Gilgal (Galgala)] dem Volke Recht. Es kann aber kaum zweifelhaft sein, daß an allen diesen Gerichtsorten ein Altar an die Gegenwart Jahves des obersten Richters erinnerte. ‚Vor Jahve'

als ein Symbol des Verlangens nach Reinigung von Verschuldung, welches passend das reumütige Bekenntnis des Volkes begleitete: „Wir haben gegen Jahve gesündigt." Einen etwas ähnlichen Gebrauch (freilich in ganz anderer Bedeutung) finden wir auch im Spätjudentum — trotzdem das mosaische Gesetz nichts davon weiß; es ist die große liturgische und zugleich volkstümliche Freudenfeier des Wasserschöpfens während des Laubhüttenfestes, an welche auch der Herr Joh. 7, 37 f. — weit entfernt, sie als ungesetzlich zu tadeln — lehrhaft anknüpft.

[1] In der Stelle I Sam. 9, 24: „Da trug der Koch die Keule und das [עַלְיָה = ‚was darüber ist'] auf und setzte sie Saul vor" hält KITTEL (bei KAUTZSCH, Die Hl. Schr.[3] I, 391) den Ausdruck in [ ], der in LXX fehlt, für ein Verschreibung statt אַלְיָה ‚Fettschwanz', der auch heute noch Portion des Ehrengastes sei. Diese Konjektur — welche übrigens von dem scharfsinnigen Pariser Oratorianer CH. FR. HOUBIGANT (geb. 1686), Notae criticae I, Parisiis 1753, herrührt — ist aber gerade dann besonders unzulässig, wenn es sich wirklich um eine Opfermahlzeit handelte. Denn die Vorschrift Lev. 29, 22 f.; 3, 9; 7, 3; 8, 25; 9, 19, wonach alles Fett, insbesondere das vom Fettschwanz, auf dem Altare verbrannt werden mußte, war selbst dem nach Silo pilgernden Volke (siehe I Sam. 2, 16) und somit auch Samuel wohlbekannt, was I Sam. 15, 22 Ende bestätigt. Nach Lev. 3, 16a f.; 7, 22 ff. ist indes auch sonst der Genuß der eigentlichen Fettstücke von opferfähigen Tieren verboten. Die obige Konjektur ist deshalb aufzugeben. Bezüglich der andern Deutungen der strittigen Stelle vgl. V. HUMMELAUER, Comment. in libr. Sam. (1886), 110.

[sich versammeln, büßen usw. (Richt. 11, 11; 20, 1; I Sam. 7, 6)] = vor dem Altare Jahves. Daß aber dort — ausgenommen, wenn gerade die Bundeslade zugegen war — auch geopfert ward, ist nicht anzunehmen; dafür spricht auch das Folgende.

c) Die Opfer im Gilgal. Zur Zeit des (Hohen)priesters Pinechas (Phinees) opferte man nicht an der Gerichtsstätte Miṣpa, sondern in Betel — wo die Bundeslade stand (siehe S. 89). Eine ganz gleichartige Bevorzugung liegt allem Anschein nach aus der Zeit Samuels (I Sam. 10—15) vor.

Oder muß es nicht auffallen, daß zur Zeit, wo Samuel mit Saul verkehrte, als Opferstätte **nur** Gilgal (Galgala)[1] genannt wird? Dorthin ladet Samuel den künftigen König zur Opferfeier ein (10, 8); dort wird Saul vor Jahve durch Samuel endgültig zum König eingesetzt und zugleich werden daselbst Brand- und Friedopfer vor Jahve dargebracht (11, 15); dort opfert Saul (gegen die Weisung Samuels) eigenmächtig vor der Schlacht bei Michmas (13, 8 ff.); dorthin will Saul nach seinem Siege über Amalek das Beste des erbeuteten Viehs zu Samuel hinabbringen, um es Jahve zu opfern (15, 21 ff.). Warum opferte Samuel nicht auch anderswo, etwa in Miṣpa, wo Saul in feierlicher Weise — durch Orakelbefragung — zum König erwählt ward und wo Samuel die Gerechtsame des Königs vor Jahve niederlegte? Warum nicht in Rama, wo der Prophet, die Hauptperson, wohnte und sich gleichfalls ein Altar befand? Weder auf dem Kriegszuge gegen die Ammoniter noch auf dem gegen die Amalekiter wird ein Opfer dargebracht. Auf dem Rückzug von dort (I Sam. 15, 12) errichtet zwar Saul sich selbst ein Denkmal in Karmel (Juda), von einem Opfer aber ist keine Rede, obschon das Heer Rinder und Schafe bei sich hatte (15, 21). An „Anlaß und Gelegenheit" zum Opfern fehlte es also wahrlich nicht; aber nur im Gilgal kommt es zur Ausführung, dort ist das Zentrum des Kultes. Warum dies? Die einzig befriedigende Lösung ist diese: im Gilgal befand sich damals die Gotteslade mit dem Gesetze. So allein erklärt es sich auch, daß im Gefolge Sauls, der vom Gilgal herauf nach Gibea gegen die Philister bei Michmas zog, sich Aḥia, der Urenkel Elis, befand, der den Ephod trug (14, 3), und daß auch die Gotteslade selbst inmitten der Streitschar war (14, 18; vgl. oben S. 96)[2]. Es ist demnach auch fraglich, ob im Gilgal Samuel selbst die obenerwähnten Opfer vollzogen hat; wahrscheinlicher ist es, daß er diese Funktion dem Inhaber der erblichen Priesterwürde überließ, aber kraft seiner überragenden Stellung als Repräsentant Jahves jene Opfer anordnete. Als solcher opferte er aber auch selbst. Das beweist

[1] Es gibt freilich mehrere Orte dieses Namens; aber es kann keinem begründeten Zweifel unterliegen, daß damit derselbe Ort zwischen Jericho und dem Jordan gemeint ist wie Jos. 4, 19 ff.

[2] Der Ephod und wohl auch die Lade waren später der Hut Aḥimelechs (identisch mit Aḥia oder dessen Bruder?) im Heiligtum zu Nob anvertraut (I Sam. 21, 2 ff.). Nach dem durch die Rache Sauls daselbst angerichteten Blutbad brachte der einzig entronnene Abjatar, der Sohn Aḥimelechs, den Ephod zu David (22, 10—21), der sich desselben wiederholt zur Orakelbefragung bediente (23, 9; 30, 7). Wo aber die Lade verblieb, bis wir sie an ihrer früheren Stätte, in Kirjat-Jearim wiederfinden (II Sam. 6), läßt sich nicht angeben.

d) Der Opfergang Samuels nach Betlehem (I Sam. 16, 1 ff.). Dieses Opfer mit anschließendem Mahle geschah auf unmittelbaren göttlichen Befehl und zugleich in geheimer Mission, deren Zweck die Salbung des jungen David zum König war. Dieses Opfer ist das einzige, welches Samuel oder der befugte Priester in seiner Gegenwart nachweisbar nicht vor der Bundeslade vollzog. Der Grundsatz der Einzigkeit der gesetzmäßigen Opferstätte zur Zeit Samuels wird natürlich durch diesen Sonderfall nicht verletzt. Vgl. oben S. 87 Grundsatz II und III.

Die Annahme, Samuel habe die im Pentateuch geforderte Einzigkeit der Opferstätte nicht gekannt, ist somit unzulässig; es ist vielmehr höchst wahrscheinlich, daß der Prophet alle Opfer, die er aus eigenem Antrieb darbrachte oder anordnete, von der Gegenwart der Gotteslade abhängig machte — ganz in Übereinstimmung mit der bereits zur Zeit Pinechas', des Enkels Aarons, zutage tretenden Anschauung. Wir haben somit nicht einmal nötig, jene Opfer Samuels durch die Not der Zeit und seine prophetische Vollmacht zu rechtfertigen.

Ganz anders sind die Opfer seines großen Amtsgenossen **Elias** und dessen Schülers **Elisäus** zu beurteilen. Gehen wir hierauf zur grundsätzlichen Klärung sofort ein. Wie man ihr Verhalten gegen die damalige Kenntnis der Gesetze des Deuteronomiums und des Priesterkodex geltend machen kann, ist vollends unverständlich. Vergegenwärtigen wir uns die Lage! Mit der göttlich gutgeheißenen Losreißung der zehn Stämme von Juda infolge der Abgötterei Salomos (I Kön. 11, 29 ff.) und den kultischen Gewaltmaßregeln Jerobeams zur vermeintlichen Sicherung seines Reiches (I Kön. 12, 26 ff.) hatte der Tempel zu Jerusalem für Israel seine Bedeutung als religiöses Zentrum verloren und der heidnische Jahvedienst, den der König zu Betel und Dan schuf, stand der Bildung eines neuen Zentrums der Rechtgläubigkeit — etwa in Silo — hindernd im Wege. Der greise Prophet Ahia, der einst dem Sohne Nebats die zehn Stämme zugesprochen (11, 30 f.), vermochte den störrischen Sinn des Undankbaren nicht zu beugen; dem Propheten ward nur die bittere Aufgabe, Jerobeam durch dessen eigene Gattin den göttlichen Fluch und den Untergang seines Hauses zu melden (14, 2 ff.), der sich schon bald an seinem Sohne Nadab und dessen Familie erfüllen sollte (15, 27 ff.). Die ‚Sünde Jerobeams' dauerte aber auch unter den folgenden Herrschern fort und wurde unter Ahab — dank dem Einfluß seiner Gemahlin — durch Einführung des tyrischen Götzendienstes noch überboten. Viele wohlgesinnte Propheten wurden hingemordet; andere hielten sich versteckt (18, 4. 13). Dies Los teilte auch der große Tesbite. Wie war da überhaupt noch ein einheitlicher Kult im Sinne vom Priesterkodex möglich? Jeder bedeutende Priester, Prophet oder jede Prophetengruppe dürfte damals der Mittelpunkt einer Gemeinde gebildet haben, wie dies offenbar — wenigstens eine Zeitlang — bei Elisäus zutraf, zu dem das Volk an den Neumonden und Sabbaten (und natürlich auch an den hohen Festen) zu pilgern pflegte (II Kön. 4, 22 ff.; vgl. 2, 25). Die Wahl des Karmel hing wohl damit zu-

sammen, daß auch schon Elias daselbst gewohnt, einen Altar errichtet und geopfert hatte. Daß dies schon vor dem großen Brandopferwunder (I Kön. 18) — bei dem eine Rücksichtnahme auf ein etwa bestehendes Kultgesetz natürlich gar nicht in Frage kommen konnte — geschah, wird wohl durch 18, 30. 36 nahegelegt. Aber auch dieser Praxis konnte — falls sie bestand — nicht ein Gesetz entgegenstehen, welches durch unüberwindbare Hindernisse unerfüllbar war. Denn für dieses gilt mit gleichem Recht, was der Herr vom Sabbat sagte (Mark. 2, 27). Wenn wir aber auch die Möglichkeit einräumen, daß die Propheten Israels an verschiedenen Stätten bei Versammlungen der Gläubigen opferten[1], so muß es doch durchaus abgelehnt werden, wenn Wellhausen — Proleg.[6] 21 — behauptet, Elisäus habe, als er hinter dem Pflug weg berufen wurde, seine Rinder geopfert. Nach W. war nämlich in Altisrael Schlachten und Opfern gleichbedeutend, ein Dogma, das den Meister und seine Schüler auch anderwärts zu irrigen Schlüssen führte.

3. Die Opfer der ersten Könige von Israel.

a) Die Opfer Sauls. Maßgebend für die Beurteilung der königlichen Opfer ist ganz besonders das Verfahren Sauls, weil dasselbe durch keinen geringeren als Samuel ins rechte Licht gestellt wird. Gemäß I Sam. 13, 9 ff. wagt es der König — da Samuel zur festgesetzten Zeit im Gilgal nicht erschienen war, — selbst Brand- und Friedopfer darzubringen, um sich vor der Schlacht des göttlichen Segens zu versichern. Noch ist aber das Brandopfer nicht beendet, da erscheint Samuel. Sauls Entschuldigung zurückweisend, stellt er ihm wegen des Ungehorsams den Sturz seines Thrones in Aussicht. Offenbar war Saul nach dem Urteil des Propheten zur Darbringung eines Opfers nicht befugt. Schon mit Rücksicht auf diese bittere Erfahrung wäre es ganz unverständlich, wenn Saul es wiederum gewagt hätte, zu opfern. Solches wird aber von Wellhausen Proleg.[6] 18 kurzweg behauptet. Es war nach der für Saul siegreichen Schlacht bei Michmas. Hungrig stürzen sich seine Leute auf das erbeutete Vieh, schlachten es am Boden und essen das Fleisch im Blute. Von diesem Frevel benachrichtigt, befiehlt der König, einen großen Stein herbeizuwälzen, an dem unter seinen Augen jeder sein Vieh schlachten und das Fleisch ohne Blut genießen solle. So geschah es und „ein jeder schlachtete es dort הַלַּיְלָה" (‚des Nachts'; soll wohl heißen: ‚bis zur Nacht')[2]. Dann fährt der Text fort: „Und Saul erbaute Jahve einen Altar; das ist der erste Altar, den Saul errichtete." Dies versteht Wellhausen so: „Das (nämlich der große

[1] Daß es an verschiedenen Orten des Nordreiches Jahvealtäre gegeben hat, geht ja deutlich daraus hervor, daß Elias über deren Zerstörung klagt (I Kön. 19, 10. 14). Freilich steht es nicht fest, daß alle Opferaltäre, also nicht nur monumenta fidei waren, die gottgeweihte Gebetsstätten bezeichneten. Im Hinblick auf die Zwangslage des gläubigen Volkes ist es aber kaum zu bezweifeln, daß wenigstens auf manchen jener Altäre auch Opfer dargebracht wurden.

[2] Jedenfalls ist die in LXX fehlende Stelle nicht l^{e}jahve (wie man gemein hat) zu lesen; da — wie sich zeigen wird — von einem Gott dargebrachten Opfer hier nicht die Rede sein kann.

Stein, an dem vorher[!] geschlachtet worden) sei der erste Altar, den Saul dem Jahve gebaut habe, fügt der Berichterstatter hinzu, gewiß nicht, um ihm einen Vorwurf zu machen oder auch nur um sein Handeln als auffallend zu bezeichnen. Das Beispiel ist um so lehrreicher, weil es zeigt, wie das Verbot, Fleisch zu essen, ohne das Blut auf den Altarstein zu streichen, in einer Zeit, wo das Volk nicht auf ganz engem Raum zusammengedrängt wohnte, notwendigerweise die Freiheit voraussetzt, überall zu opfern — oder zu schlachten, denn beides ist ursprünglich ganz gleichbedeutend." In Wahrheit aber entbehrt das ganze Verfahren der Leute Sauls jeder Opferhandlung: Die Schlachtung ist eine durchaus profane — ganz im Einklang mit Deut. 12, 13 ff. (vgl. oben S. 60). Die Ansicht der Wellhausenschen Schule, daß Schlachten und Opfern ursprünglich identisch seien, ist durchaus unbegründet[1]. Der ‚große Stein', den Saul herbeischaffen ließ, diente nicht als Altar. Er war wohl dazu bestimmt, die Schlachtstelle zu kennzeichnen, zugleich aber auch den Abfluß des Blutes zu ermöglichen, was am leichtesten mittels einer etwas geneigten großen Steinplatte geschah. Der große Stein kann ja nach der Erzählung gar keinen anderen Zweck haben, als den Genuß von mit Blut durchtränktem Fleisch zu verhüten. Gegen diese Auffassung können I Sam. 6, 14 und Richt. 6, 20 ff. nicht mit Erfolg geltend gemacht werden. Denn es ist klar, daß wenn nach Exod. 20, 24 ff. der Opferaltar aus Erde oder kunstlosen Steinen errichtet werden kann, auch eine Felsplatte oder ein Felsblock genügt; damit ist aber nicht jeder Stein, bei dem ein Rind oder Schaf zur Stillung des Hungers geschlachtet wird, auch schon ein Opferaltar. Nach Wellhausen soll allerdings der I Sam. 14, 35 erwähnte Altar mit dem zuvorgenannten ‚großen Stein' identisch sein; das trifft aber nicht zu. ויבן ‚und er erbaute' (Jahve einen Altar) kann sich doch nicht auf das Herbeiwälzen eines schon fertig daliegenden Steines beziehen, sondern bezeichnet — ganz ähnlich wie der gleiche Ausdruck Richt. 6, 24 — eine ganz neue Handlung mit einem besonderen Zweck: der Errichtung eines Denkmals des Sieges (Jahves) über die Philister (vgl. oben S. 87)[2]. Dies ist jener erste Altar Sauls. Darüber kann nicht der geringste Zweifel obwalten[3].

Was aber den Ort betrifft, an dem unter Saul nach I Sam. wirklich geopfert ward — nämlich ausschließlich vor der Bundeslade im Gilgal —, so ist schon S. 100 sub c alles Nötige gesagt.

b) Die Opfer Davids. Diese einzigartige Bedeutung der Gotteslade tritt noch klarer unter David hervor, besonders nachdem ihm „Jahve Ruhe verschafft vor seinen Feinden ringsum" (II Sam. 7, 1), wodurch nach der fast gleichlautenden Stelle Deut. 12, 10 eine strengere Durchführung der Einheit des Kultes ermöglicht ward. Die feierliche Überführung der Lade

[1] Vgl. oben S. 67.

[2] Wo Saul sich selbst ein Denkmal setzt, wie im judäischen Karmel bei Hebron (I Sam. 15, 12), wird es natürlich nicht durch מזבח (‚Altar'), sondern durch יד (‚Hand', als Zeichen der Macht) ausgedrückt.

[3] Vermutet bzw. behauptet haben dies bereits andere, wohl zuerst Dugdet (Explication des Livres des Rois, Paris 1738-40, z. St.)

von Kirjat-Jearim nach Ṣion, ihre Aufstellung unter einem neuen Zelt (II Sam. 6) im Gihon (I Kön. 1, 39), der Entschluß Davids, Jahve ein Haus zu bauen (II Sam. 7), die Mitführung der Gotteslade in den Kämpfen gegen äußere Feinde (II Sam. 11, 11) und auf der Flucht vor Absalom (II Sam. 15, 24), die vertrauensvolle Zurücksendung der Lade und der Priester nach Ṣion (15, 25—29), die ausschließlich vor der Lade dargebrachten Brand- und Friedopfer (II Sam. 6, 13. 17; 15, 24; vgl. auch 24, 10ff.)[1] unter Wahrung der Rechte des angestammten Priestertums[2], kurz alles scheint darauf hinzuweisen, daß der Bundeslade damals keine geringere Bedeutung beigemessen ward, als ihr nach dem Deuteronomium und dem Priesterkodex zukam.

c) Die Opfer Salomos. In diese Harmonie bringen indes die Höhenopfer Salomos einen schrillen Mißton. Der junge König folgt darin der damaligen — von den Kananäern entlehnte — Volkssitte, die I Kön. 3, 2 im Sinne von Deut. 12, 8. 11 damit entschuldigt wird, daß dem Namen Jahves (noch) kein Haus gebaut war. Und in der Tat werden nach dem Tempelbau Höhenopfer Salomos erst wieder in seinem Greisenalter erwähnt, wo er seinen ausländischen Weibern zuliebe deren heidnischen Kulte förderte (I Kön. 11, 4—8). Immerhin scheint das Verhalten Salomos nach dem Bericht des 1. Buches der Könige schon zu Beginn seiner Regierung sehr befremdlich. Da veranstaltete er zuerst auf der Höhe von Gibeon (Gabaon) (= el Dschīb, $2^1/_2$ St. nordwestlich von Jerusalem) eine großartige Opferfeier und erst nach seiner Rückkehr von dort gibt er auch der Bundeslade (im Gihon) die Ehre, indem er vor ihr Opfer darbringt (I Kön. 3, 4. 15). Die Untersuchung dieses merkwürdigen Falles ist um so wichtiger, als sie uns auch vor die Frage stellt: war die mosaische Stiftshütte, insbesondere das eigentliche ‚Offenbarungszelt' und der ‚eherne Altar' — wie die moderne Kritik behauptet — Salomo wirklich unbekannt?

1. Jene Höhe von Gibeon — wenn auch beim Volke beliebt — konnte doch nicht gegenüber der allverehrten Gotteslade einen Vorrang beanspruchen; denn Salomo dachte über jenes Bundesheiligtum gewiß nicht anders als sein Vater. Das beweist die Tatsache, daß er vor dem Zelt der Bundeslade von Ṣadoḳ zum König gesalbt ward (I Kön. 1, 38ff.) und

[1] Die Errichtung des Dank- und Sühnealtars nebst Darbringung von Opfern auf der Tenne des Jebusiters Arawna nach Beendigung der Pest geschah auf Weisung des Propheten Gad (II Sam. 24, 18) und ist schon dadurch sanktioniert. Obendrein steht das Erlöschen der Pest an jener Stelle innerlich im Zusammenhang mit dem neuen Standort der Gotteslade und bezeichnet zugleich den Ort (Moria) des künftigen Tempels.

[2] Nach dem Wortlaut könnte es II Sam. 6, 13. 17 scheinen, daß David selbst geopfert, also sich priesterliche Funktionen erlaubt habe. Dem ist indes kaum so. Sonst wären auch die „Tausend Brandopfer" (!), welche Salomo auf dem Altar von Gibeon dargebracht hat (I Kön. 3, 4), im gleichen Sinne zu verstehen. In der Tat zeigt II Sam. 15, 24, daß die Opferung ordnungsgemäß durch Priesterhand geschah. Wenn allerdings die II Sam. 8, 18 als כֹּהֲנִים „Priester" bezeichneten Söhne des Königs wirklich Priester im liturgischen Sinne wären, so könnte es nicht befremden, wenn sich auch David als solchen betrachtete. Jene Voraussetzung trifft indes nicht zu (siehe unten ‚Zur Glaubwürdigkeit der Chronik', Abh. V).

ebenso die einzigartige Ehrung, die er ihr bei der Tempelweihe angedeihen ließ (I Kön. 8). Wenn aber Salomo auf Gibeon wider Wissen und Gewissen gehandelt hätte, so wäre die tröstliche Traumvision (I Kön. 3, 5—15), die ihm unmittelbar darauf zuteil wird, ganz unverständlich. Salomo muß also doch durch seine Opfer auf Gibeon ein Gott sehr wohlgefälliges Werk verrichtet haben. Das 1. Buch der Könige gibt nun freilich keinen unmittelbaren Aufschluß über jene merkwürdige Erscheinung, gewährt aber doch einen höchst wichtigen Fingerzeig, der auf einen innigen Zusammenhang zwischen den Opfern auf Gibeon und den vor der Bundeslade hinweist. Auf dem Altare der Gibeonhöhe werden ‚Tausend Brandopfer' dargebracht, aber keine šelamim (Friedopfer). Das ist um so auffallender, als bei wichtigen Anlässen, besonders Krönungsfeiern, die zweite Opferart sich sofort an die erste anschließt (I Sam. 10, 8; 11, 15; 13, 9. 12; II Sam. 6, 17; 24, 25; vgl. auch I Sam. 16, 2ff. und I Kön. 1, 9ff.). Erst durch die Opfer vor der Bundeslade (außer Brandopfer auch Friedopfer mit anschließendem Mahle) wird das auf Gibeon fehlende ergänzt. Die beiden an getrennten Orten dargebrachten Opfer bilden also moralisch ein Ganzes; das ist aber nur verständlich, wenn sich auf der Gibeonhöhe ein Heiligtum befand, das zu der Bundeslade in wesentlicher Beziehung stand. Als solches kann nur das Offenbarungszelt, in dem einst die hl. Lade wohnte, und der tragbare ‚eherne Altar', auf dem vor ihr geopfert ward, in Betracht kommen. Hiernach muß es als durchaus glaubwürdig gelten, wenn der Chronist — dessen Angaben auch an manchen andern Stellen, die man verdächtigt hat, sich als zutreffend herausstellen werden — das Opfer Salomos auf Gibeon II Chron. 1, 3ff. damit begründet, daß dort sowohl das ‚Offenbarungszelt' Gottes als auch der zugehörige ‚eherne (kupferne) Altar' sich befand. So war es nach der gleichen Quelle schon zur Zeit Davids (I Chron. 21, 29). Obendrein berichtet I Chron. 16, 39. 4—7, daß letzterer selbst den Priester Ṣadoḳ und seine Amtsgenossen auf Gibeon vor der Wohnung Jahves die täglichen Brandopfer darbringen ließ, während er die Leviten dazu bestimmte, vor der Bundeslade in Jerusalem Jahve durch Gesang und Musik zu verherrlichen.

2. Nach der Chronik sollte man allerdings erwarten, daß auch I Kön. 3, 4 das mosaische Offenbarungszelt und der zugehörige ‚eherne Altar' erwähnt würden. Es wäre jedoch ganz verfehlt, aus dem Schweigen des ersten Königsbuches schließen zu wollen, daß die Angaben der Chronik eine historische Fiktion seien. Die Bücher der Könige sind ja nicht ein Geschichtswerk im modernen Sinne, von dem man — wenigstens bezüglich der wichtigeren Ereignisse und Zustände - Vollständigkeit und zugleich den steten Hinweis auf deren innere oder äußere Zusammenhänge erwarten darf. Die Schrifterklärer sind da vielfach auf andere Quellen oder ihre eigenen Konjekturen angewiesen. So erfahren wir aus den Büchern der Könige ebensowenig wie aus denen Samuels etwas über den Ursprung[1] und die Berechtigung Ṣadoḳs zur obersten Priesterwürde, während wir

[1] II Sam. 8, 17 allein gibt auf keinen Fall genügenden Aufschluß.

über die Abkunft seines untergeordneten Kollegen Abjatar durch I Sam. 22, 20 sehr gut unterrichtet sind. Erst sachgemäße Erwägungen führen zu der Erkenntnis, daß der Vorrang Ṣadoḳs nicht etwa auf höherer königlicher Gunst, sondern nur auf älteren erbrechtlichen Ansprüchen beruhen kann, eine Annahme, die durch die von der Chronik bezeugten verwandtschaftlichen Beziehungen der beiden Männer bestätigt und vollends geklärt wird. Niemand wird aber behaupten wollen, den Verfassern der genannten Geschichtsbücher sei der Stammbaum Ṣadoḳs unbekannt gewesen. Wie aber hier das Argumentum ex silentio versagt, so gestattet auch das Schweigen über das Offenbarungszelt und den ehernen Altar I Kön. 3, 4 keinen sicheren oder auch nur wahrscheinlichen Schluß[1]. Wir haben indes gute Gründe zur Annahme, daß I Kön. 3, 4 ursprünglich tatsächlich von dem ‚Offenbarungszelt' und dem ‚ehernen Altar' die Rede war. Es heißt dort: „Und der König begab sich nach Gibeon, um daselbst zu opfern; denn das war die vornehmste (Opfer-)Höhe. Tausend Brandopfer brachte Salomo auf diesem Altare dar." Warum, so fragt man unwillkürlich, war denn jene Höhe die vornehmste? Gibeon hat zwar in der Kriegsgeschichte Altisraels einen berühmten Namen; denn in seiner Nähe erfocht Josua durch außerordentlichen göttlichen Beistand seinen Sieg über die Amoriter, der den Israeliten die Südhälfte des westlichen Jordangebietes sicherte (Jos. 10); von einer Bedeutung des Ortes als Kultstätte — etwa als Folge jenes entscheidenden Ereignisses — ist aus der Richterzeit nicht das mindeste bekannt. Der Ort hat also offenbar erst zu Anfang der Königszeit seine religiöse Bedeutung erlangt und zwar wahrscheinlich durch gewisse Heiligtümer, die dorthin verpflanzt wurden. Man sollte erwarten, daß der Text diese bezeichne. Ist etwa die ursprüngliche Angabe ausgefallen? Diese Vermutung erhält eine sehr kräftige Stütze durch den folgenden Satz: „Tausend Brandopfer brachte Salomo auf diesem Altare dar". Schon die besondere Erwähnung eines Altares fällt hier auf, da dies sonst gar nicht oder höchstens dann geschieht, wenn ein solcher eigens vom Opferer selbst errichtet worden ist. Nun kann es aber nicht zweifelhaft sein, daß auf der ‚vornehmsten' Opferhöhe bereits ein Altar stand. Wozu also dessen Erwähnung? Das hellt sich sofort auf, wenn man beachtet, daß es nicht heißt: ‚Auf dem Altare Jahves' oder ‚dem daselbst befindlichen Altare', sondern ‚auf diesem Altare' (עַל הַמִּזְבֵּחַ הַהוּא). Selbstverständlich wird hier auf einen vorher eigens genannten und darum besonders bedeutsamen Altar hingewiesen. Und das kann nur der altheilige ‚eherne Altar' sein. Da aber von einem Altar vorher gar nicht die Rede ist, so folgt, daß dort eine kleine Gedanken- oder Textlücke ist, die nur im Sinne von II Chron. 1, 3. 13 sachgemäß ausgefüllt werden kann.

Von Wichtigkeit ist es ferner, daß I Kön. 8, 3 mit der Lade auch das Offenbarungszelt (der אֹהֶל מוֹעֵד ʾOhel-moʿed = ‚Zelt der Versammlung')

[1] Vgl. auch II Sam. 10; 11; 12, 26—31, wo wir die gewiß wichtige Tatsache der Mitführung der Bundeslade in den Kampf nicht, sondern erst II Sam. 11, 11 wie zufällig aus der Antwort des Chittiters Urias erfahren; vgl. oben S. 96.

nach dem Tempel heraufgebracht wird. Daß darunter nicht das provisorische Zelt zu verstehen ist, das David (II Sam. 6, 17) zum Schutze der heiligen Lade anfertigen ließ, erhellt daraus, daß dieses Zelt weder dort noch I Kön. 1, 39 Ohel-mo'ed heißt. Es kann daher nur das mosaische Zelt gemeint sein, worauf auch die Angabe hinweist, daß sich in ihm die heiligen Geräte befanden (I Kön. 8, 4)[1]. Zwar hat sich Wellhausen, Proleg.[6] 43 f. bemüht, den Nachweis zu erbringen, daß der ganze Vers 8, 4 ein späterer Einschub sei; aber sein einziger Grund: Wenn Salomo das Offenbarungszelt gekannt hätte, so müßte dieses auch schon in I Kön. insbesondere 3, 2—4 genannt werden, ist — wie oben gezeigt — unzutreffend. Salomo kannte somit den ehernen Altar[2] und das Offenbarungszelt der Stiftshütte. Letzteres war aber wenigstens beim Beginn seiner Regierung sicher nicht im Gihon, wo es ja durch das neue Zelt Davids vertreten ward. Ebensowenig opferte dieser vor der dort stehenden Bundeslade auf dem ehernen Altare. Wo waren also die beiden Heiligtümer bis zum Tage der Tempelweihe geblieben? Die Antwort ward bereits oben gegeben und mehrfach begründet: in Gibeon.

Vorstehende Darlegungen zeigen, was von der Behauptung Wellhausens: „Es ist klar, daß zur Zeit Salomos weder Stiftshütte noch heilige Geräte noch eherner Altar Moses existierten" zu halten ist. Sein vermeintlicher Erfolg ermuntert ihn, deren Nichtexistenz auch für die weiter zurückliegende Zeit nachzuweisen.

Nachdem er die Stelle I Sam. 2, 22, wonach die ungeratenen Söhne Helis „mit den Weibern buhlten, die draußen vor dem Offenbarungszelte Dienst taten", schon vorher (a. a. O. 44) als Interpolation des masorethischen Textes[3]

[1] Daß alle jene Geräte bereits auf der Höhe von Gibeon in dem Offenbarungszelt waren, wird dort gewiß nicht behauptet. Es ist überhaupt unwahrscheinlich, daß nach den Katastrophen von Silo (Jer. 7, 12 ff.; Ps. 78 [77], 60 ff.) u. Nob (I Sam. 22, 16 ff.) außer dem ehernen Altar von den heiligen Geräten noch sehr viel übrig war. Das gilt besonders für die aus gediegenem Gold hergestellten Gefäße und Instrumente sowie für den goldenen siebenarmigen Leuchter, welche als sehr begehrenswert erscheinen mußten. An Stelle des letzteren ließ Salomo zehn neue anfertigen, die allem Anschein nach dem früheren ähnelten (I Kön. 7, 49; II Chron. 4, 7. 20 f.), während im Tempel des Zerubbabel und dem des Herodes wiederum nur ein einziger stand.

[2] Recht lehrreich ist die Art, wie Wellhausen, Proleg.[6] 44 den ehernen Altar der mosaischen Stiftshütte als eine betrügerische Erfindung nachzuweisen sucht. Der eherne Altar Salomos (sic) werde I Kön. 8, 64 und II Kön. 16, 14. 15 als bekannt erwähnt. In der Hauptstelle I Kön. 7 stehe davon allerdings nichts; aber ursprünglich könne er dort nicht gefehlt haben, denn er sei ja gerade das wichtigste Gerät. Man habe ihn also dort gestrichen, um den Glauben zu erwecken, Salomo habe nicht selber einen ehernen Altar gegossen, sondern den der mosaischen Stiftshütte nach Jerusalem geholt. Dabei sei man aber — wie es zu gehen pflege — nicht konsequent genug gewesen, alle Spuren der salomonischen Gußwerke aus der Welt zu schaffen. — In Wirklichkeit ist hier W. selbst wiederum ein Opfer seiner Voreingenommenheit geworden; denn außer in den beiden genannten „Spuren" ist der eherne Altar Salomos noch dreimal: in I Kön. 9, 25 und II Chron. 4, 1; 7, 7 ausdrücklich bezeugt, also auch — wohlgemerkt — beim Chronisten, den zu verdächtigen W. nicht müde wird.

[3] Das Fehlen der Stelle in LXX dürfte sich am natürlichsten daraus erklären, daß den Übersetzern das Verbrechen der beiden Priester allzu anstößig erschien. Zum Dienst der Frauen am Heiligtum vgl. Exod. 38, 7.

kurzerhand abgetan hat, entnimmt er (Prol.[6] 45) seinen Beweis II Sam. 7, einem Abschnitt, auf dessen Geschichtlichkeit es zwar nicht ankomme, der aber jedenfalls die Auffassung eines vorexilischen Schriftstellers wiedergebe. David findet es im Gespräch mit Nathan unpassend, daß er selbst in einem Zedernpalast wohne, während die Gotteslade hinter einem Zelttuche (vgl. 6, 17) weile. Darauf billigt der Prophet das Vorhaben des Königs, aber noch in der gleichen Nacht empfängt er die entgegengesetzte göttliche Weisung zur Vermittlung an David: „Solltest du mir ein Haus zu meiner Wohnung bauen? Habe ich doch in keinem Hause gewohnt, seit ich die Israeliten aus Ägypten herführte, bis zum heutigen Tage; vielmehr wanderte ich in Zelt und Obdach umher" (v. 5). Daraus folgert W., die Lade habe stets „in einem ähnlichen simplen und unansehnlichen Obdach", wie es das davidische Zelt war, gestanden. Das Prachtzelt der mosaischen Stiftshütte, „das mit Salomos Tempel zum mindesten hätte wetteifern können", sei also nichts als eine historische Fiktion.

Der Beweis hätte wirklich etwas Bestechendes, wäre er nur selbst stichfest! Zunächst ist die Voraussetzung, das von David errichtete Zelt sei simpel und unansehnlich gewesen, ganz unberechtigt. Allerdings wird II Sam. 6, 17 nicht gesagt, daß es ein Prachtzelt gewesen sei; aber ebenso gewiß ist, daß sein Aussehen der unbegrenzten Verehrung entsprochen haben muß, welche König, Priester und Volk für die Lade Gottes empfanden. Hätte die prunkhafte, höchst feierliche Heraufführung der Lade nach Sion (II Sam. 6, 1 ff.) damit geendet, daß man sie in einem gewöhnlichen Zelte unterbrachte, so wäre das eine dramatische Darstellung des Sprichwortes: Vom Erhabenen zum Lächerlichen ist nur ein Schritt. Andererseits hat W. die (nach ihm natürlich ganz fiktive) Pracht der mosaischen Stiftshütte maßlos übertrieben, indem er sie mindestens ebenso hoch wertet, wie die des salomonischen Tempels. Die vergoldeten Akazienbretter und Säulen auf silbernen Füßen, die Behänge von bunten mit eingewirkten Keruben verzierten Teppichen und die rot gefärbten Widderfelle der Bedachung boten ja ein glänzendes und farbenreiches Bild. Was ist aber all dieser Schmuck eines in seiner Gestalt so einfachen Wüstenzeltes gegen den salomonischen Bau, an dem der Reichtum an Gold mit dem an kostbarstem Holzwerk, die kunstvollsten Schnitzereien mit den bautechnischen Leistungen einer hochentwickelten Kultur wetteiferten? Außerdem kommt es bei einer Gegenüberstellung von Zelt und Herberge einerseits und „Haus zu meiner Wohnung" anderseits (v. 5) zunächst nicht auf die Schönheit des letzteren gegenüber dem ersteren an, sondern auf den Vorzug des eigenen, festen, gesicherten Wohnsitzes gegenüber dem bisherigen wechselnden Aufenthalt der Lade in einer schwankenden, allen Wettern ausgesetzten Bretterwohnung oder unter fremdem Obdach. Deshalb heißt es auch nicht „vielmehr wohnte ich . . .", sondern: „wanderte ich umher". David stellt nun allerdings dem Zelt der Lade im Gihon seinen eigenen Zedernpalast gegenüber und einen ähnlichen Bau wollte er auch Jahve errichten (v. 7). Aber auch hier kommt es nicht so sehr auf die Pracht (des Palastes gegenüber einem vermeintlich schmucklosen Zelt), sondern vor allem auf die Festigkeit und Dauerhaftigkeit an. Denn nehmen wir selbst an, daß das davidische Zelt auf ähnliche Art geschützt war, wie das Offenbarungszelt (Exod. 26; 36), so konnte es doch

in keiner Weise mit einem ‚Zedernpalast' den Vergleich aushalten. Das wird man nun um so eher zugeben, wenn man sich von der Vorstellung befreit, letzterer sei lediglich ein Holzbau gewesen (wie W. a. a. O. 45 meint). Ein Holzpalast im heißen Orient wäre ein Unding. Der ‚Zedernpalast' Davids war vielmehr gewiß ein aus Quadern- oder Hausteinen aufgerichteter Bau, der aber im Innern mit Zedernholz getäfelt war und dessen Gebälk gleichfalls aus Zedernstämmen bestand. Daher sein Name. Ein solcher Palast war auch das Libanonwaldhaus Salomos (I Kön. 7, 1 ff. 9) und selbst der Tempel (I Kön. 6). Die Festigkeit und Dauerhaftigkeit dieser Bauten beruhte nicht nur auf ihrem gewaltigen Mauerwerk; sie bestand ebensowohl in dem der Fäulnis und dem zerstörenden Einfluß von Insekten trotzenden Zedernholz der Wandbekleidung und des Gebälks.

Damit ist der Beweis erbracht, daß W.s Behauptung, die Richterzeit habe das mosaische Offenbarungszelt nicht gekannt, auf einer allseitig unzutreffenden Exegese von II Sam. 7 beruht und daher ebenso abzulehnen ist, wie seine Annahme, das Offenbarungszelt sei Salomo unbekannt gewesen.

4. Die Privatopfer und der volkstümliche Höhenkult.

Es wird allgemein angenommen, daß man wenigstens gegen das Ende der Richterzeit und zu Anfang der Königszeit an beliebigen Heiligtümern des Landes und selbst an den einzelnen Heimstätten geopfert habe. Die Stellen, die man allenfalls hierfür geltend machen kann, sind aber äußerst spärlich. Wenn es freilich zulässig wäre, jedes Jahveheiligtum, zu dem man wallfahrtete, auch als Opferstätte zu betrachten, so wäre die Zahl der Zeugnisse erheblich größer. Diese Annahme ist aber unbeweisbar und, wie wir oben in mehreren Einzelfällen festgestellt haben, unrichtig. Welche Zeugnisse bleiben somit noch übrig? Es sind nur zwei. Das erste findet sich I Sam. 20, 6, wonach sich der jugendliche David nach Betlehem begibt (oder zu begeben vorgibt), um dort an dem זֶבַח הַיָּמִים für das ganze Geschlecht teilzunehmen. Was ist aber zebaḥ haj-jamim? Ist es wirklich ein Jahresopfer? Wer kann das beweisen? זָבַח bedeutet ja — gleich dem babyl. ṭabâḫu — zunächst nur ‚schlachten' und wird auch da gebraucht, wo ausdrücklich vom profanen Schlachten (d. h. ohne jeden Opfercharakter) die Rede ist. So insbesondere in der Stelle Deut. 12, 15 (21), wonach damals das profane Schlachten durchaus erlaubt war. Der Ausdruck zebaḥ haj-jamim kommt freilich auch I Sam. 1, 21 vor, aber hier ist vom Schlachten am Zentralheiligtum die Rede und obendrein לַיהוָה ‚für Jahve' — also ein wirkliches Opfer. Da ferner zebaḥ bekanntlich nicht nur Schlachtung, sondern auch ‚Mahlzeit von Geschlachtetem' bedeutet, so liegt nicht der geringste Grund vor, in dem Zebaḥ haj-jamim zu Betlehem etwas anderes zu sehen als ein Jahres-Festessen, zu dem alle Glieder des ganzen Geschlechts sich einfanden und sich so bei fröhlichem Gelage ihrer Zusammengehörigkeit bewußt wurden.

Der zweite Fall betrifft das Opfer Absaloms II Sam. 15, 7. 12. Der ehrgeizige Prinz bittet seinen Vater, nach Hebron gehen zu dürfen, um an dem dortigen Heiligtum einem Gelübde gemäß Jahve seine Verehrung zu

bezeugen. Von seinem Vorhaben, dort zu opfern, sagt er dabei (nach hebr. Text und LXX) kein Wort. Andernfalls hätte er — nach dem, was wir von David wissen — nicht die Antwort erhalten: לֵךְ בְּשָׁלוֹם ‚ziehe in Frieden!'

Die Opfer selbst, welche Absalom durch den hochangesehenen Kronrat Ahitophel, den er für sich gewann, darbringen ließ, war natürlich nur ein Mittel, die Usurpation des Thrones mit religiösem Nimbus zu umgeben und das Volk zu täuschen. Ahitophel war allerdings nicht Priester; er galt aber bei Hof und beim Volk mehr als ein solcher; denn sein Wort ward geschätzt, als käme es aus dem Munde Gottes selbst (II Sam. 16, 23). Das Opfer von Hebron kann deshalb nicht zum Beweise dienen, daß damals die Sitte und Befugnis galt, ohne Rücksicht auf die Bundeslade an beliebiger heiliger Stätte zu opfern.

Und nun zum Höhenkult des Volkes. Daß dieser unter der Regierung Salomos galt, wird durch I Kön. 3, 2 bezeugt: „Nur schlachtete (opferte) das Volk auf den Höhen; denn bis dahin war dem Namen Jahves noch kein Haus gebaut. Salomo aber liebte den Herrn, so daß er in den Satzungen seines Vaters David wanderte; nur opferte und räucherte er auf den Höhen." Die Schlachtungen auf den Höhen tragen hier zweifellos religiösen Charakter; ihr Zweck ist das Opfer. Daß das Beispiel Salomos diese Opfersitte wesentlich gefördert hat, ist kaum zu bezweifeln. In welchem Umfang sie aber schon früher bestand, ist zunächst ungewiß; die Begründung „bis dahin war dem Namen Jahves noch kein Haus gebaut" könnte zwar zu der Folgerung verleiten, daß der Höhenkult auch schon unter Samuel, Saul und David uneingeschränkt im Schwange war; aber ihr eigenes Verhalten (siehe oben S. 102ff.) — bezüglich David wird es in der eben erwähnten Stelle geradezu der Praxis Salomos entgegen gesetzt — scheint jene Annahme zu verbieten. Die Vorliebe des Volkes für gemeinschaftliche Mahle auf einer Anhöhe mag freilich auch damals schon bestanden haben und die Wahl solcher Orte mag auch durch die heidnischen Opfermahlzeiten auf den Höhen beeinflußt gewesen sein; es liegt sogar nahe, daß über jenen Mahlzeiten der jahvegläubigen Israeliten eine gewisse religiöse Weihe lag, besonders wenn ein ‚Altar' Jahves an die Gemeinsamkeit des religiösen Bekenntnisses gemahnte. Allein das alles rechtfertigt nicht die Annahme, daß es sich um Opfermahlzeiten handelte. Man erinnere sich nur an das, was oben S. 99 über das angebliche ‚Opfer' Samuels auf der Höhe von Rama gesagt ward! Andererseits bildeten die Höhen auch so schon eine Gefahr für die Einheit und Reinheit des Kultes, besonders wenn der Besuch des Zentralheiligtums durch die kriegerischen Ereignisse und die Katastrophen von Silo und Nob längere Zeit erschwert oder ganz verhindert ward. Aus den einfachen Höhenmahlzeiten, die der geistliche Führer (Priester oder Prophet) der Gemeinde segnete, konnte es dann leicht zu Opfern und Opfermahlzeiten zu Ehren Jahves und von diesen zu eigentlich heidnischem Kult kommen.

Der Brauch, auch Jahve auf Höhen zu opfern, blieb auch nach Salomo bestehen. Das verstand sich unter Rehabeam (Roboam) und dessen Sohne Abia, die dem kanaanitischen Götzendienst ergeben waren, von selbst.

Aber auch der Jahve getreue Asa und sein gleichgesinnter Sohn Josaphat duldeten den Höhenkult. Ebenso Joas, Amasja (Amasias), Azarja (Azarias) und Jotam (Joatham). Erst Ḥiskija (Ezechias) indes, der Zeitgenosse des Propheten Ješa'jahu (Isaias), schritt energisch dagegen ein (II Kön. 18, 4. 22)[1]; aber unter seinem götzendienerischen Sohn Manašše (Manasses) erstand er von neuem. Josia(s) dagegen nahm das Werk seines Urgroßvaters mit aller Kraft wieder auf, indem er Höhentempel und -Altäre sowohl in Juda als in Israel — und zwar bereits vor Auffindung des Gesetzbuches! — vgl. Abh. III — zerstörte.

Warum aber haben nicht schon die rechtgläubigen Vorgänger der beiden letzten Könige die Jahve-Höhenopfer abgeschafft? Der Grund lag darin, daß das Volk an diesem schon geraume Zeit eingebürgerten Brauch mit äußerster Zähigkeit festhielt und dessen strenges Verbot der Beseitigung der heidnischen Opferhöhen mit ihrem Baals- und Astartekult eher hinderlich als förderlich sein konnte. Man muß sich in die Lage der Juden draußen auf dem Lande versetzen. Nur dreimal im Jahre nahmen sie teil an der Festfreude zu Jerusalem. Ihre engere Heimat, wo man seit langer Zeit gewöhnt war, im kleineren Kreise an den Sabbaten und Neumonden oder vielleicht auch bei den jährlichen Geschlechtsfeiern sich — womöglich an einer schon lange verehrten Stätte — zum Opfer und daran sich anschließendem

[1] Wellhausen, Prol.[6] 25, bemerkt dazu: „Zwar soll der König Hiskia schon damals einen Versuch gemacht haben, sie (die Opferstätten außerhalb Jerusalems) abzuschaffen, der aber ganz spurlos verlaufen und darum zweifelhafter Natur ist. Sicher ist, daß der Prophet Jesaias nirgends auf die Beseitigung der Bamoth hinarbeitet." Man beachte hier vor allem die sonderbare Schlußfolgerung: der Reformversuch hatte keinen dauernden Erfolg, also ist es zweifelhaft, ob jener Versuch überhaupt unternommen ward! Und ist er wirklich „spurlos verlaufen"? Schon die Tatsache, daß er kaum hundert Jahre später abermals und zwar mit großem Erfolge aufgenommen ward, ohne daß ein neues unerwartetes Ereignis den Anstoß dazu gab, zeigt, daß die Tat Ezechias' auch unter Manasses und Amon wenigstens in streng kirchlichen Kreisen im stillen fortgewirkt hat, bis es diesen gelang, den jugendlichen Josias für die Reformidee zu gewinnen. Auch muß die Ausrottung des Höhenkultes unter Ezechias großen Eindruck gemacht haben, da sie selbst der assyrische Rabsake erwähnt (II Kön. 18, 22; Is. 36, 7). Was aber die Zustimmung des Propheten Isaias zu der Reform Ezechias' betrifft, so ist sie angesichts des großen Einflusses des Propheten am Hofe zum mindesten sehr wahrscheinlich; ja es liegt die Annahme nahe, daß gerade er die Anregung dazu gab. Wer so wie der Prophet (Is. 1, 11 ff.) von den massenhaften Schlachtopfern und Festen spricht, war gewiß nicht dafür, daß außer in Jerusalem auch noch ringsum auf den Höhen geopfert werde, wo noch leichter als in Jerusalem selbst (Is. 28, 7; vgl. 28, 1) die Opfermahlzeiten in unwürdige Schlemmerei ausarteten. Der Umstand, daß der Prophet in seinen Mahnreden nichts über den Höhenkult sagt, beweist natürlich nicht, daß er denselben billigte. Isaias war ein zu kluger Mann, um alle seine Gedanken und Pläne vor aller Welt kundzutun, zumal in Fällen, wo sich voraussehen ließ, daß seine Mahnungen nicht nur erfolglos sein würden — unter Ahas war dies von vornherein klar —, sondern seinen Einfluß auf viel wichtigeren Gebieten und vor allem dem der religiös-sittlichen Erneuerung seines Volkes, ohne die das ganze äußere Kultgepränge wertlos war (vgl. 1, 10 ff.; 3, 1 ff.; 5, 8 ff.), leicht gefährden konnten. Zudem bezeugt der Prophet nur von Ṣion, daß Jahve der Heerscharen dort wohne, um sich seinem Volke zu offenbaren (vgl. Is. 14, 32; 18, 7; 31, 4. 9 — wo allerdings die beiden ersten Stellen nach der modernen Kritik ‚nachjesajanisch' sein sollen, doch aus Gründen, die mir nicht als durchschlagend erscheinen).

Mahle zu versammeln, sollte auf einmal dieser religiös-gesellschaftlichen Freuden entbehren, während die Heiden ringsum bei ihren Höhenfesten sich in ausgelassener Sinnenlust ergingen, die obendrein durch die Natur ihrer Gottesverehrung eine willkommene Rechtfertigung erhielt. Das war eine Entbehrung, die einem heißblütigen Volke geradezu gefährlich werden konnte. Da mochte die stillschweigende Duldung des volkstümlichen Jahve-Höhenkultes als des geringeren Übels ein Akt der Klugheit sein. Immerhin kann man es verstehen, wenn der Verfasser der Königsbücher das einem Asa, Josaphat, Joas, Amasias, Azarias und Joatham gespendete Lob durch den fast ständigen Zusatz einschränkt: „Nur wurden die Höhen nicht abgeschafft; das Volk opferte und räucherte noch (immer) auf den Höhen". Die menschlich kluge Nachgiebigkeit erschien ihm wohl als Mangel an unbedingtem Vertrauen auf die göttliche Mitwirkung bei der strengen Durchführung des Kultgesetzes, welche David durch sein Beispiel gelehrt und Ezechias durch seinen Erlaß ins Werk setzte.

Die Schwierigkeiten, mit denen die sechs genannten jüdischen Fürsten zu rechnen hatten, und ihre Zurückhaltung treten in ein noch klareres Licht, wenn man sich an das Verhalten der Christen der ersten Jahrhunderte, ja der obersten Organe der Kirche selbst in ganz ähnlichen Lagen erinnert. Weit entfernt, in stürmischem Übereifer alle ursprünglich heidnischen Gebräuche und Symbole mit Stumpf und Stiel auszurotten, trachtete man vielmehr darnach, sie soviel wie möglich beizubehalten, zugleich aber sie im christlichen Sinne umzudeuten; ebenso hat man einzelne heidnische Festtage bestehen lassen, sie aber zu Ehren Christi und der Heiligen gefeiert. Die Verlegung des Weihnachtsfestes auf den 25. Dez., den römischen ‚Natalis solis', ist dafür — allem Anschein nach — ein deutlich sprechender Beleg[1]. Den gleichen Geist weiser Mäßigung offenbart die Stellung der Kirche und der christlichen Herrscher gegenüber den germanisch-heidnischen Ordalien. Abgesehen vom Zweikampf, hat es die Kirche für gut befunden, sie auf ihren eigenen Boden zu verpflanzen, sie unter ihre Aufsicht und Leitung zu nehmen und ihnen durch Hinweis auf biblische Vorbilder ein christliches Gepräge zu verleihen. Erst allmählich rang sich die Überzeugung durch, daß die Gottesurteile durchaus nicht das Vertrauen verdienen, das man in sie gesetzt, obwohl schon lange zuvor einsichtsvolle Männer, besonders mehrere Päpste wie z. B. Nikolaus I. (867), Stephan VI. (c. 886), Alexander II. (c. 1070), sie als eine abergläubische und

[1] Siehe KELLNER, Heortologie[3] (1911), 96 ff., insbesondere 108—114; vgl. auch GINZEL, Chronol. III, 197 f. Die von KELLNER gebotene Begründung des 25. Dezember als Natalis solis invicti bedarf allerdings einer Berichtigung. Er sagt: „Nachdem die Sonne am 21. Dezember ihren tiefsten Stand erreicht hat, beginnt sie wieder größere Kreise am Himmel zu beschreiben, und der einfache Naturmensch bezeichnet den Tag, wo dieses Höhersteigen sich bemerklich macht, als eine Neugeburt, als den Geburtstag der Sonne, des unbesiegbaren Sonnengottes." Im Kalender Cäsars fiel aber das Wintersolstitium a. d. IX Kal. Jan. (24. Dez.); außerdem wird auch der scharfsichtigste Naturmensch von einem ‚Höhersteigen' der Sonne vier Tage nach dem Solstitium gar nichts merken. Für ihn ist die Sonne im ‚Stillstand'. Daß dieses nur scheinbar ist, konnten die Alten, weil ohne optische Hilfsmittel, nur auf Grund — allerdings einfacher — astronomischer Erwägung erschließen. Als ‚dies natalis solis' wurde somit ganz passend der auf das Solstitium unmittelbar folgende Tag angesehen. Den Kirchenvätern aber galt Christus als die ‚wahre Sonne', ‚unsere neue Sonne' (Cyprian und Ambrosius; ähnlich andere) und sein Wirken als Sieg des Lichtes über die Finsternis. — Ausdrücklich bemerke ich indes, daß ich über das Datum des Weihnachtsfestes noch keine eingehenden Studien gemacht habe, sondern lediglich auf die Begründung USENERS bei KELLNER angewiesen bin.

leichtsinnige Herausforderung der Wundermacht Gottes bezeichnet und verworfen hatten[1]. Vorstehende Beispiele einer großen Schonung volkstümlicher Sitten und Anschauungen aus heidnischer Zeit ließen sich auf Grund der Missionsgeschichte leicht vermehren. Auch die Sklavenfrage wollte und konnte das Christentum, trotzdem es die rechtliche Gleichheit aller Menschen vor Gott betonte, nicht mit einem Schlage lösen. Die Apostel und Kirchenväter haben die einmal bestehenden, das ganze soziale Leben durchdringenden Rechtsverhältnisse des Sklavenwesens keineswegs grundsätzlich verworfen, aber um so mehr sich bemüht, seine Härten von innen heraus, d. h. im Geiste der christlichen Nächstenliebe, der gemeinsamen Gotteskindschaft, zu mildern. Vorbildlich und maßgebend war hierin das Beispiel des Völkerapostels (vgl. I Cor. 7, 21; Eph. 6, 5; Coloss. 3, 22 mit Coloss. 4, 1 und besonders Philem. 10ff.).

Wie es nun töricht wäre, aus all diesen Erscheinungen innerhalb des Christentums auf Unkenntnis des reinen Gottesbegriffes und des strengen Sittengesetzes seines Stifters zu schließen, so ist es auch durchaus unzulässig, das Verhalten der obengenannten sechs jüdischen Könige gegenüber dem Jahve-Höhenkult aus der Unkenntnis seines gesetzlichen Verbots oder gar aus dem Fehlen eines solchen erklären zu wollen.

So steht es in Wirklichkeit mit den Beweisen, die man aus den geschichtlichen Büchern gegen das hohe Alter der Kultgesetze des Deuteronomiums und des Priesterkodex glaubte schöpfen zu können.

II. Der Priesterkodex und die Propheten.

Die Propheten — so behauptet Wellhausen, Prol.[6] 56 — verschärfen den aus den geschichtlichen Büchern gewonnenen Eindruck: „Sie leugnen, daß Jahve auf Opfer Wert lege und daß er sie befohlen habe." Ist dem so? W. beruft sich auf Amos (besonders 5, 21ff.), Isaias (1, 10ff.), Michäas (6) und ganz besonders Jeremias (7, 21); doch alle diese Berufungen sind nicht glücklich, da sämtliche Stellen sich keineswegs gegen die Opfer an sich, sondern nur gegen die damals herrschende Meinung richten, daß äußerer Opferdienst auch ohne die im Dekalog vorgeschriebene sittliche Tüchtigkeit Wert habe vor Gott. Die Schärfe der prophetischen Sprache, die bald mit beißendem Spott, bald mit Abscheu oder Verachtung die Kulthandlungen unwürdiger Priester und die Opferspenden eines lasterhaften Volkes zurückweist, kann nicht überraschen; denn nichts ist verächtlicher als das Laster am Altare. Die Opfer rechtschaffener Volksgenossen dagegen hat nie ein anerkannter Prophet getadelt; nur soviel ist wahr, daß allen Propheten Gehorsam gegen Gottes Gebot, Liebe und Gerechtigkeit höher stehen als jegliches Opfer. Das bezeugt schon Samuel, obgleich er selbst das Opfer schätzte und pflegte, I 15, 22: „Hat denn Jahve an Brandopfern und Schlachtopfern Gefallen wie am Gehorsam gegen Jahves Befehl? Nein, Gehorsam ist mehr als bestes Opfer und Hören mehr wert als Fett von Widdern". Denselben Gedanken bringt Osee 6, 6 (nach dem hebr. Text) auf eine gerade für unsere Frage lehrreiche Weise zum Ausdruck: „An Liebe (Barmherzigkeit) habe ich Wohl-

[1] Siehe Kober, Gottesurteile, in: Wetzer und Weltes Kirchenlexikon[2] (1888) und Meier, Gottesurteile, in Herzogs Realenzyklopädie[2] (1879); Rietschel, ebd. 3 (1899).

gefallen, nicht an Opfern, an der Erkenntnis Gottes mehr als an Brandopfern (מֵעֹלוֹת)." Das komparativische מִן im zweiten Teil des Verses zeigt, daß auch im ersten die Negation (אֹ) keine absolute, sondern nur eine relative ist. Es ist daher keine „Ausflucht"[1], wenn wir die obengenannten Prophetenstellen (wenigstens die von Amos, Isaias und Michäas) nicht im Sinne einer Verwerfung der Opfer an sich auffassen. Zum gleichen Ergebnis führt ohne weiteres Is. 1, 10—17, vorausgesetzt, daß man bis zu Ende liest und nicht wie WELLHAUSEN, Prol.[6] 57 sogar schon mitten in v. 12 und zwar ganz sinnwidrig abbricht[2]. Denn v. 12b—15 lehren, daß Jahve, wie vorher die Opfer, gleicherweise auch Sabbat, Neumondfeier, Fasten und Feste, ja selbst den natürlichsten und primitivsten Akt der Gottesverehrung, das Gebet, verschmäht. Daß diese Abweisung und folgerichtig auch die vorausgehende Verwerfung der Opfer nur eine Strafe für verruchte Taten und verstockten Sinn sein könne, wäre selbst ohne die wenig schmeichelhafte Anrede „Gommorhavolk!" und das v. 15ff. ihm vorgehaltene Sündenregister sonnenklar.

Eine scheinbar viel ernstere Schwierigkeit bereitet freilich Jer. 7, 21ff.: „So spricht Jahve . . . Fügt nur eure Brandopfer zu euren Schlachtopfern und esset Fleisch [sc. auch jener Brandopfer]. (22) Denn ich habe eueren Vätern, als ich sie aus Ägypten wegführte, nichts gesagt und nichts geboten in betreff von Brandopfern und Schlachtopfern, (23) sondern das habe ich ihnen anbefohlen: Gehorchet meiner Stimme, (so will ich euer Gott sein und ihr sollt mein Volk sein) und wandelt auf allen Wegen, die ich euch anweisen werde, auf daß es euch wohlergehe auf Erden." Hiernach — so schloß man[3] — war eine göttliche bzw. mosaische Einsetzung der Opfer, wie sie der Priesterkodex lehrt, dem priesterlichen Propheten völlig unbekannt. Diesem aber hätte das Vorhandensein jener Bestimmung nicht entgehen können. Folglich sind die Opfervorschriften des Priesterkodex nicht mosaischen Ursprungs. — Wie unzutreffend diese Schlußfolgerung ist, lehrt schon die Tatsache, daß auch im Bundesbuch (Exod. 20, 24ff.; 22, 28ff.; 23, 14ff.; vgl. auch Exod. 34, 18—26)[4] und im Deuteronomium (Deut. 12, 1ff.; 16, 1ff.; 18, 1ff.)[5]

[1] Wie u. a. HOLZINGER, Einleitung in den Hexateuch, 429 meint.

[2] „Wenn ihr kommt, mein Angesicht zu schauen, wer fordert das von eurer Hand?" Dabei wird der Nebensatz: „Daß ihr meine Vorhöfe zertretet" weggelassen. Und doch steckt gerade darin die Hauptsache, daß nämlich schon der Eintritt des (entarteten) Volkes in den Tempel von Gott als eine rohe Mißhandlung des Heiligen angesehen wird.

[3] Vgl. WELLHAUSEN, Prol.[2] (1883), 61; HOLZINGER, Einl. in den Hexateuch (1893), 429.

[4] Im Hinblick auf Stellen dieser Art gibt WELLHAUSEN später (so wenigstens Prol.[6] [1905], 58) selbst zu: „Aus diesen Äußerungen (der Propheten) darf nun allerdings nicht zuviel geschlossen werden", verharrt aber gleichwohl in der ganz unbegründeten Anschauung: „Indessen völlig unmöglich wären doch die Äußerungen der Propheten, wenn ihnen eine rituale Gesetzgebung in der Weise des Priesterkodex vorgelegen hätte". (Hierüber sogleich.)

[5] Lehrreich ist auch die Art, wie sich WELLHAUSEN die Beziehungen des Propheten zum Deuteronomium vorstellt. Prol.[6] 403 weiß er zu berichten: „Jeremias, der in seinen jüngeren Jahren an seinem Teile beigetragen hatte zur Einführung des Gesetzes, zeigt sich später über dessen Wirkung wenig erbaut: zur Lüge habe geschrieben der Lügengriffel der Schreiber. Die Leute verschmähten das

– deren Autorität Jeremias gewiß nicht bezweifelt hat — dem Volke durch Moses' Vermittlung ganz bestimmte kultische Verpflichtungen auferlegt werden.

Wen aber demnach die Stelle Jer. 7, 22 (oder irgend eine andere der obigen Prophetenstellen) mit der Kenntnis dieser mosaischen Kultgesetze vereinbar sein muß, warum sollte sie es mit einer bereits bestehenden rituellen Gesetzgebung in der Weise des Priesterkodex nicht sein? Heischt denn letzterer größere Ehrfurcht und strengeren Gehorsam als die anderen Vorschriften des Pentateuch, etwa weil die einzelnen Kulthandlungen — wie es einem Rituale für die Priester und ihre Gehilfen notwendig zukommt — im Priesterkodex viel genauer umschrieben werden als in dem kurzgefaßten bürgerlich-religiösen Kodex des Bundesbuches oder auch in dem etwas ausführlicheren Deuteronomium?

Wie aber ist Jer. 7, 22 zu verstehen? Cornely, Introd. II, 1 p. 148, suchte die Schwierigkeit dadurch zu beseitigen, daß er עַל דִּבְרֵי als ‚propter' deutete und „non praecepi eis propter holocausta et victimas" übersetzt (eo scil. sensu: ac si eis indigerem vel legislatio ad ea obtinenda data esset). Ebenso Payne-Smith, von Orelli und Knabenbauer in ihren Kommentaren. Das scheint jedoch, besonders mit Rücksicht auf v. 23, sehr gezwungen. So bleibt wohl nur die Deutung περί ‚über, in betreff', die auch LXX bieten und bereits Hieronymus für richtig hielt[1]. Und nun zum Realsinn der Stelle! Die Gegenüberstellung von Opfer und Gehorsam verfolgt denselben Zweck wie I Sam. 15, 22: die intensiv und extensiv überragende Bedeutung des Gehorsams gegen Gottes Gebot, des inneren religiösen Geistes gegenüber dem äußeren Kult, der ohne jenen wirklich wertlos ist, scharf zu kennzeichnen. Dies geschieht auf doppelte Weise.

Erstens wird hervorgehoben, daß damals, als der Herr die Israeliten aus Ägypten geführt und ihnen am Sinai seinen Willen kundgab, nicht etwa Opfer heischte — als ob diese ein Hauptgegenstand des Bundesvertrages wären —, sondern, ohne die Opfer auch nur nebenher zu erwähnen, lediglich fordert, „seine Stimme zu hören", d. h. ihm Gehorsam zu leisten; nur so – fügt der Herr bei — „will ich euer Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein"[2]. Damit sich aber niemand schmeichle, etwa durch Opfer –

prophetische Wort, da sie die Thora schwarz auf weiß besaßen" (8, 7—9). W. identifiziert hier ohne weiteres das ‚Gesetz' mit dem Deuteronomium: doch das ist relativ unschuldig. Unverantwortlich aber ist es, daß er darin den Propheten ein Lügenprodukt von Schriftgelehrten sehen läßt und ihn selbst zu einem — allerdings reuigen — Mitschuldigen macht. Jeremias wendet sich gar nicht gegen das Gesetz, sondern nur gegen dessen lügenhafte Deutung, auf die sich dann das Volk beruft. Wahrscheinlich sind die angeschuldigten Betrüger unter den falschen Propheten und liederlichen Priestern zu suchen, gegen die Jeremias so oft zu Felde zieht. Natürlich hat man die ungehörige Deutung W.s längst zurückgewiesen; vgl. auch Rothstein, Das Buch Jeremia, bei Kautzsch, Die Hl. Schrift des A. T.[3] I (1909), 695.

[1] So auch P. Condamin S. J. in seinem vor kurzem (1920) erschienenen Buche Le livre de Jérémie, 71. Genaueres hierüber in Ed. Königs Untersuchung des Jeremiasspruchs 7, 21—23, Theol. Stud. und Krit. (1906) 327 ff. 343—351.

[2] Dazu stimmt inhaltlich Exod. 19, 5 f.: (Da rief ihm, dem Moses, Jahve vom Berge [Sinai] herab zu) . . . „Wenn ihr nun wohl auf meine Stimme hört und meinen Bund haltet, so sollt ihr aus allen Völkern mein

die ja auch göttlich verordnet waren bereits dem Gehorsam Genüge getan zu haben, wird zweitens die Mahnung beigefügt, „wandelt auf dem ganzen Wege[1] (auf allen Wegen)[2], den (die) ich euch vorschreiben werde, auf daß es euch wohlergehe", d. h. befolgt mein Gesetz nach seinem vollen Umfang. Gerade das haben die Volksgenossen des Propheten unterlassen, indem sie das Sittengesetz des Dekalogs gröblich verletzten und sich damit trösteten, daß sie ja Jahve in seinem Tempel verehrten (Jer. 7, 8 ff.).

Das Ergebnis vorstehender Teiluntersuchung ist somit dieses: die auf die Opfer sich beziehenden Aussprüche der vorexilischen Propheten verneinen in keiner Weise den mosaischen Ursprung der Kultgesetze des Pentateuchs und insbesondere des Priesterkodex.

III. Der Priesterkodex und die Kultordnung Ezechiels und Esras.

Der modernen Kritik gilt es bekanntlich als ausgemacht, daß Ezechiel in der Schilderung der glänzenden Vision Ezech. 40—48 über den diensttuenden Klerus sowie die Fest- und Opferordnung Anschauungen vertrete, die mit der gleichzeitigen Existenz nicht nur des Priesterkodex an sich, sondern auch der darin niedergelegten Gesetzesbestimmungen in vielfachem unlösbaren Widerspruch stehe. Ja, von dem großen Versöhnungstage, dem im Priesterkodex eine so hervorragende Bedeutung zukommt, habe nicht einmal Esra bei seiner Kultreform im Jahre 445 (nicht 444!) v. Chr. eine Ahnung gehabt.

Einleitendes über die Vision Ezech. 40—48.

Zur gerechten Würdigung der den Prophetenstellen entlehnten Einwände ist es notwendig, vor allem über den Charakter der gesamten Vision Klarheit zu gewinnen. Es bestehen hierüber bekanntlich drei verschiedene Ansichten. Nach der ersten — es ist die der kritischen Schule — will der Prophet in der Tat ein genau umschriebenes Programm der Erneuerung Israels für die nächste Zukunft geben; nach der zweiten soll das prophetische Bild erst in der Schlußperiode des messianischen Reiches sich verwirklichen; nach der dritten ist das Ganze nur Allegorie und Symbolik[3] zur Verkörperung der Idee eines heiligen Volkes, in dessen Mitte Gott wohnt. Für uns kommt hier nur die erste und die dritte Auffassung in Betracht. Bekanntlich liebt es Ezechiel, abstrakte Gedanken, Zustände, Lehren und Voraussagungen in lebensvollen, bis ins kleinste durchgeführten Bildern darzustellen. Dies tritt schon in den Kapiteln 1—37 vielfach hervor. In der Schilderung der Untreue, Strafe und Begnadigung

Eigentum sein . . . Ihr werdet mir sein ein priesterliches Königtum und ein heiliges Volk." Auch hier ist von Opfern nicht die Rede, sondern nur von der Bewahrung der Bundestreue (durch Befolgung des Dekalogs Exod. 20, 2 ff.).

[1] בְּכָל־דֶּרֶךְ.

[2] So nach LXX.

[3] Eine ausführliche Darlegung bietet P. KNABENBAUER S. J., Israels Restauration nach der Weissagung Ezechiels 40—48, in: Zeitschrift für kathol. Theol. 1890, 231 ff.

Jerusalems (Kap. 16) und der beiden buhlerischen Schwestern Samaria und Jerusalem (Kap. 23) erreicht die Allegorie das Höchstmaß von Wucht und zugleich naturalistischen Details. In milderer Form, aber nicht minder anschaulich tritt sie auch an vielen anderen Stellen hervor (Kap. 15; 17; 19; 21, 9f.; 24, 3f.; 27, 3ff. usw.). Auch die symbolische Handlung zur Kennzeichnung von bevorstehenden Zuständen und Ereignissen ist Ezechiel wohl bekannt; dies bezeugen Kap. 4; 5; 12 (Belagerung Jerusalems, symbolische Büßung der Schuld Israels und Judas durch den Propheten, Genuß kärglicher unreiner Speise als Sinnbild des Elendes der belagerten Stadt usw.), ähnlich Kap. 24, 16f.; 37, 16f. Schon diese Wahrnehmungen legten den Gedanken nahe, daß auch die Vision Kap. 40—48 im gleichen Gewand erscheine, und mehrere Anzeichen sind geeignet, diese Vermutung zu bestätigen. Der Tempel wird zwar bis ins einzelne hinein genau beschrieben und der Prophet beschließt seine Schilderung mit der göttlichen Weisung, daß „sie auf seine ganze Gestalt und alle seine Einrichtungen acht haben und sie ausführen" (43, 11); und doch ist dieser großartige Entwurf ein Idealbild geblieben, da es weder unter Zerubbabel noch unter Herodes verwirklicht ward, trotzdem Ezechiel als Prophet anerkannt war. Offenbar hat also darin die spätere Zeit nur den symbolischen Ausdruck der Herrlichkeit der künftigen Wohnung Jahves gesehen. Und Ezechiel selbst? Wenn wir ihn fragen könnten, so würde er uns antworten: „Leset nach, was mir der Mann mit dem Linnenfaden und der Meßschnur zeigte, als er mich zum Eingang des Tempels zurückführte (47, 1) und ihr werdet auch mein Bild des künftigen Tempels verstehen" [1]. Ja, die reizvolle Schilderung der Quelle, die unter der Schwelle des heiligen Hauses hervorbricht, bald aber zu mächtigem Strom anschwillt, sich in das (Tote) Meer ergießt und seine Salzflut in Süßwasser wandelt, das von Fischen wimmelt, die paradiesischen Ufer des Stromes mit seinen immergrünen Bäumen, die alle Monate neue Früchte tragen und deren Laub sich als Heilmittel erweist, das alles spricht deutlich genug: es offenbart den überströmenden Segen, der vom Heiligtum des künftigen Sion sich ergießt und selbst an der Stätte des Todes immerwährendes Leben erweckt. Die nationale und religiöse Wiedergeburt seines Volkes (34—37) erscheint dem Propheten — gleich seinen großen Vorgängern — als erste Stufe jenes Glückes, das im messianischen Reiche seine Vollendung erreicht. Auch die Verteilung des Westjordanlandes an die zwölf Stämme und das Bild der heiligen Stadt (47, 13 –48, 35) verrät aufs deutlichste apokalyptischen Charakter [2]. Alles entwickelt sich hier nach einem künstlichen Schema. Ohne Rücksicht auf die Frage nach der wirklichen Existenz der einzelnen Stämme und deren Bevölkerungs-

[1] P. KNABENBAUER, a. a. O. 241 ff., legt großes Gewicht auf die Angaben der Tempelmaße, die keinem wirklich ausführbaren Bau entsprächen. Es ist jedoch daran zu erinnern, daß der Zustand des Textes gerade für die Richtigkeit der Zahlenangaben keine besondere Gewähr bietet; auch ist es nicht wahrscheinlich, daß Ezechiel den göttlichen Schutz der künftigen Heilsanstalt auf Kosten des künstlerischen Geschmacks durch ein ‚plumpes' Mauerwerk versinnbilden wollte.

[2] Warum P. KNABENBAUER a. a. O. gerade diese auffallendste Erscheinung außer acht ließ, ist mir nicht recht verständlich.

stärke[1] sowie die physikalische Bodenbeschaffenheit wird jedem Stamm ein gleich großes, genau rechteckiges Stück Land zugewiesen. Und nicht nur dies. Die Stämme verlieren auch z. T. völlig ihren gewohnten Wohnsitz. So rücken die Nordstämme Sabulon und Issachar nach dem Süden, der ostjordanische Stamm Ruben erhält seinen Platz zwischen Ephraim und Juda, indem zugleich dieser letztere die Stelle von Benjamin einnimmt. Hinter dieser geographischen Willkür verbirgt sich aber bekanntlich gleichwohl eine durchdachte Symbolik: Die Söhne der Lea (6) und Rachel (2) sind dem Heiligtum (nördlich und südlich) am nächsten; die Söhne ihrer beiden Mägde (4) erhalten ihren Wohnsitz im äußersten Norden und Süden. Auf derselben Unterscheidung nach Würde und Heiligkeit durch Abstammung beruhte die Ordnung der Namen der zwölf Stadttore. Und doch entwickelt sich das alles mit einer Einfachheit und Nüchternheit, als gelte es etwa, einen großen städtischen Wiesengrund durch das Vermessungsamt in Bauplätze zerlegen und deren Lageverhältnisse und künftige Eigentümer sorgfältig verbuchen zu lassen. Ist man aber nach solchen Erfahrungen noch berechtigt, den mit den sicher allegorischen bzw. apokalyptischen Stellen innig zusammenhängenden Kapiteln 44—46 Wirklichkeit beizumessen, d. h. anzunehmen, der Prophet habe ihre tatsächliche Erfüllung im Auge gehabt?

Es wäre indes durchaus verfehlt, jene Kapitel nur als trostvolle Hinweise auf die wohlgeordneten, friedvollen und heiligen Zustände im künftigen Gottesstaate anzusehen. Sie haben vielmehr auch für die Beurteilung der Zeit Ezechiels und der weiter zurückliegenden Epochen ihren großen Wert. Historische Elemente fehlen ja schon in den vorhin besprochenen Stellen nicht. Selbst die wunderbare Quelle (47, 1 ff.) knüpft an eine Tatsache, an das Vorhandensein einer am Sionshügel hervorkommenden Quelle an (vgl. auch Is. 8, 6; Joel 4, 18; Zach. 14, 8). Auch ist Num. 34, 1 ff. gewiß nicht aus Ezech. 47, 13 ff. entstanden, sondern diese setzt jene oder ähnlich lautende Stelle voraus und rechnet zugleich mit der Gen. 35, 23 ff. erwähnten Genealogie. So spiegeln sich auch im Kap. 44—46 und zwar in erhöhtem Grade Gegenwartszustände und zum Teil auch alte Gesetzesbestimmungen wider. Wir haben dabei — sagen wir es gleich heraus — solche Kultgesetze im Auge, die sich im Priesterkodex finden. Ezechiel hat sie aber nicht einfach kopiert, sondern nur zum Teil herübergenommen, sie nach bestimmtem Plane abgeändert[2] und sie stellenweise durch Zutaten vermehrt und idealisiert. Dies zu beweisen ist unsere nächste Aufgabe. Die drei Punkte, auf die es hier ankommt, sind 1. das Verhältnis von Leviten und Priestern, 2. Verhaltungsvorschriften für die rechtmäßigen Priester, 3. die Fest- und Opferordnung. Unserem besonderen Zweck entsprechend gehen wir hier nur auf den 1. und 3. näher ein.

[1] Also zugleich im Widerspruch zu Num. 26, 53 ff.; 33, 54!

[2] Damit ist natürlich nicht behauptet, daß der Prophet jene ihm vorliegende Gesetzgebung als nicht zu Recht bestehend verwirft, sondern sie nur als Bausteine zur Errichtung eines neuen Gottesbaues benützt, der die höhere Vollkommenheit der künftigen hierarchischen Ordnung versinnbilden soll.

1. Leviten und Priester (44, 6—14).

Die kritische Schule (insbes. WELLHAUSEN[1]) behauptet, daß Ezechiel nach unserer Stelle den Unterschied zwischen einfachen Leviten und levitischen Priestern (den Ṣadoḳsöhnen) erstmalig eingeführt, indem er alle diejenigen Leviten, die sich des Höhendienstes schuldig gemacht, zu Tempeldienern — Leviten einfachhin — degradiert habe. Zur Bekräftigung dieser Auffassung verweist man auf Deut. 18, 1 ff., wonach alle Angehörigen des Hauses Levi zum priesterlichen Dienst am Altare Jahve berechtigt gewesen seien. Freilich habe Josia diese Bestimmung nicht ganz durchsetzen können, wahrscheinlich weil sich die Priesterschaft dem widersetzt habe (II Kön. 23, 9). Darin liege der Anfang zu der von Ezechiel erstmalig vorgenommenen grundsätzlichen Scheidung des Hauses Levi in zwei Klassen. Auf diese Weise erscheint Ezechiel als Mittelglied zwischen Deuteronomium und Priesterkodex, dessen nachexilische Entstehung damit erwiesen sei. — Die Hinfälligkeit dieser Beweisführung erhellt aus folgenden Gründen.

a) Schon das Deuteronomium (18, 1) macht — wenn man dort nicht willkürlich einen späteren Einschub voraussetzt — einen Unterschied zwischen ‚levitischen Priestern' und dem ‚ganzen Stamm Levi'. Ferner darf der auswärtige ‚Levit' v. 6 nicht ohne weiteres als ‚levitischer Priester' und seine Funktion am Heiligtum nicht als priesterliche ausgesprochen werden. Ebensowenig läßt sich beweisen, daß es sich hier um Leviten handelt, die sonst auf den ‚Höhen' Dienste taten.

b) Wer sind „die Leviten, die sich von mir entfernten, als Israel irre ging, indem sie fern von mir ihren Götzen nachirrten"? Sind das wirklich Priester durch Abstammung? Nach v. 13: „Sie dürfen mir nicht nahen, um mir Priesterdienste zu tun . . ., sondern sie sollen ihre Schmach tragen und ihre Greuel, die sie verübt haben . . ." scheint jene Annahme allerdings begründet. Und doch ist dem nicht so, sondern es sind Leviten im Sinne des Priesterkodex.

Unsere Auffassung steht zunächst nicht im Widerspruch mit der im Text klar kundgegebenen Degradation. Diese setzt freilich eine vorherige höhere Stellung voraus; letztere aber konnte auch auf Usurpation und folgendem Gewohnheitsrecht beruhen. Ich denke mir die Sache so. Jene Leviten verließen nicht nur ihren pflichtmäßigen Dienst im Tempel, sondern maßten sich obendrein durch selbständige Opferhandlungen priesterliche Rechte an[2]; sie wurden ‚Höhenpriester' und waren

[1] Prol.[6] 116 ff.

[2] Der Gedanke, daß Leviten Priesterrechte angestrebt haben könnten, ist keineswegs unerhört. Der Aufruhr Korahs und seiner Rotte (Num. 16) steht nicht ganz vereinzelt da. Noch zur Zeit Agrippas II. wußten es die levitischen Sänger durchzusetzen, daß der König ihnen das weißlinnene Gewand (der Priester) gewährte (JOSEPHUS, Ant. 20, 9, 6). [Dieser Drang nach wenigstens äußerlicher Gleichstellung läßt sich selbst innerhalb christlicher Körperschaften, auch in Zeiten, denen das demokratische Empfinden der Gegenwart noch fremd war, mehrfach nachweisen.] Schon die Erinnerung an verlockende Beispiele der Vorzeit konnte diesem Verlangen der Leviten günstig sein. Die Priesterrolle des fahrenden Leviten, zuerst in Ephraim, später in Dan (Richt 17) um - von anderen Fällen der älteren Richterzeit, wo sogar Laien geopfert

wie auch ihre Nachfolger vom irregeleiteten Volk geehrt. Von dieser sozialen Höhe sollten sie nun herabsteigen und im neuen Heiligtum unter völligem Verzicht auf priesterliche Verrichtungen levitische Dienste tun. Schon eine solche Wandlung mußte als eine Verdemütigung empfunden werden und zwar um so stärker, je weiter die Usurpation des Priestertums zurücklag. Dazu kommt aber noch eine Verschärfung jener Strafe: ihre Rechte sollen nicht nur auf den Kreis ihrer ursprünglichen levitischen Standesbefugnisse eingeengt werden; es wird ihnen auch zur Pflicht gemacht, sich fernerhin allen, also auch den noch niedrigeren Arbeiten im Tempel zu unterziehen (vgl. die Pflichten der Leviten Num. 18, 2. 3. 6. 23 mit Ezech. 44, 11. 14). Diese unsere Deutung ist aber nicht nur zulässig; sie wird obendrein durch mehrere Gründe gefordert.

1. Schon die Hauptstelle Ezech. 44, 10ff. setzt bereits die ‚Leviten' als besonderen Stand voraus. Wie konnte sonst gesagt werden: „Die ‚Leviten', die sich von mir entfernten, als Israel in die Irre ging"? Es müßte vielmehr heißen: „Die ‚Priester', die ..."; denn nach Wellhausen waren es ja gerade solche, die abfielen, während die Bezeichnung ‚Leviten' die bereits vollzogene Degradierung als Folge des Abfalles voraussetzen würde. Daß die ‚Leviten' (v. 10) nicht ehemalige Priester sind, lehrt übrigens noch deutlicher die frühere Stelle 40, 46, wo die Söhne Ṣadoḳs als die zum Altardienst allein berechtigten Levisöhne bezeichnet werden (vgl. auch 42, 13 und 43, 19). Die Scheidung zwischen priesterlichen und nichtpriesterlichen Leviten wird also schon hier vorausgesetzt. Dabei ist außerdem wohl zu beachten, daß diese Scheidung hier weder durch besondere Verdienste der Ṣadoḳsöhne noch durch eine Verschuldung der anderen Leviten begründet wird, was man doch erwarten müßte, wenn derartiges vorläge. Es kann sich also hier nur um die Betonung eines Standesunterschiedes handeln, der sich auf ein altes Gesetz zurückführt, aber durch gewisse Bestrebungen (levitischer Kreise) verwischt zu werden drohte. Außerdem lehrt Esr. 2, 40ff. (= Neh. 7, 43ff.), daß die im 1. Jahre des Cyrus (538 v. Chr.) aus Babylon kommenden Leviten bereits einem eigenen von den Priestern getrennten Stand angehörten; es ist aber erstens völlig ausgeschlossen, daß ein solcher zur Exilszeit und noch dazu durch Degradation von Priestern 36 Jahre

haben, ganz zu schweigen . vor allem das Verfahren des großen Propheten von Rama, den die Leviten stolz als einen der ihrigen bezeichnen konnten (I Chron. 6, 12f.; 18ff. steht mit I Sam. 1 nicht in unlösbarem Widerspruch; siehe Abh. V), war ja nicht vergessen; es erübrigte nur, daß dünkelhafter Eigenwille unternahm, wozu ein Gedeon und Samuel nur kraft göttlicher Berufung befähigt waren. Nichts aber war so geeignet, die Überhebung des niederen Klerus bis zum offenen Bruch zu steigern, als die Wahrnehmung, daß gerade die hohen priesterlichen Kreise sich weder durch moralische Tüchtigkeit noch durch religiösen Eifer ihres Standes würdig zeigten. Dies war besonders nach 597 v. Chr. der Fall, als Josadaḳ und der bessere Teil der Priesterschaft mit Jojakin (Joachin) nach Babylon gezogen waren. Das scharfe Urteil des Chronisten über „sämtliche Obere der Priester" (II Chron. 36, 14) ist auch nach dem, was Jeremias (5, 31; 6, 13; 23, 11) über die Propheten und Priester seiner Zeit aussagt, keine Übertreibung.

zuvor (574 v. Chr.) ins Dasein trat, und zweitens läßt sich zeigen, daß jene heimkehrenden Leviten selbst von der Degradation überhaupt nicht betroffen wurden (Näheres hierüber unten S. 122 f.).

2. Wie kam es ferner, daß nach 44, 7 ff. „Fremdlinge unbeschnittenen Herzens und unbeschnittenen Leibes" in das Heiligtum aufgenommen und mit der Besorgung des Tempeldienstes betraut wurden? Waren etwa die Landpriester die Urheber dieses Skandals? Selbstverständlich nicht, sondern diejenigen, welche im Tempel das Regiment hatten, also wohl die Ṣadoḳpriester! Aber diese werden ja wegen ihrer Treue 44, 15 ohne jede Einschränkung belobt. Folglich trifft der Vorwurf lediglich die untergeordnete Beamtenschaft, die für Sicherheit und Ordnung im Tempel und die Vorbereitung des heiligen Dienstes zu sorgen hatte. Daß Nicht-Ṣadoḳpriester des levitischen Stammes — falls solche überhaupt noch in genügender Zahl vorhanden waren[1] — sich zu jenen nicht-priesterlichen Leistungen hergegeben hätten, ist doch so gut wie ausgeschlossen[2].

Jene niedern Tempelbeamten können daher nur nicht-priesterliche Leviten sein. Diese also haben nicht nur den Heiden den Eintritt in den Tempel gestattet, sondern ihnen dort auch allerlei Verrichtungen übertragen, wohl deshalb, weil sie ihnen selbst zu gering waren.

Man hat nun freilich behauptet, eine solche Verwendung von heidnischen (unbeschnittenen) Tempeldienern sei schon von alter Zeit her üblich gewesen, und zum Belege auf Esr. 2, 43—54 (= Neh. 7, 46—56) verwiesen, womit Jos. 9, 27 und Deut. 29, 10 zu vergleichen sei[3]. Man erinnert damit an die Tempelsklaven, welche die Exulanten im 1. Jahre des Cyrus aus Babylon mitbrachten. Allein gerade die nach Jos. 9, 27 als „Holzhauer und Wasserschöpfer" zum Tempeldienst begnadigten Gibeoniten waren — mag man auch Deut. 29, 10—12 nehmen wie man will — nach jüdischer Tradition „in den Bund mit Jahve" eingetreten, also beschnitten. Und das gleiche gilt — wie aus Neh. 10, 29 ff. erhellt — von den Tempelsklaven (Netinim), den Nachkommen von Kriegsgefangenen, „welche David und die Obersten zum Dienste der Leviten geschenkt hatten" (Esr. 8, 20). Es ist also Ezechiel — was übrigens schon von vornherein klar war — nicht in den Sinn gekommen, einen alten legitimen Gebrauch als Schändung des Heiligtums zu brandmarken. Der Prophetenspruch steht vielmehr im Einklang mit den Bestimmungen des Priesterkodex (vgl. Num. 1, 51[b]; 3, 10; 18, 7)[4].

[1] Die Priester der Linie Itamar-Heli waren bereits im Blutbad von Nob (I Sam. 22, 18) umgekommen mit der alleinigen Ausnahme des glücklich entronnenen Abjatar, der aber später auf Salomos Befehl im Dunkel des Privatlebens verschwand (I Kön. 2, 26 f.). Daß seine etwaigen Nachkommen im Tempel von Jerusalem vor dem Exil Aufnahme gefunden hätten, dünkt uns nicht sehr wahrscheinlich.

[2] Zwar gab es in der Königszeit auch priesterliche ‚Schwellenhüter' (II Kön. 12, 10; Jer. 35, 4; mit Rücksicht auf 21, 1; 29, 25 und 37, 3 höchstwahrscheinlich ebenfalls Priester); das waren aber gewiß hohe Tempelbeamte, deren Zahl sich auf drei beschränkte (II Kön. 25, 18), und denen eine gewisse Oberaufsicht zukam (vgl. die Oberaufsicht des Priesters Itamar, des jüngsten Sohnes Aarons, über die Levitengeschlechter Gerson und Merari Num. 4, 28 ff.).

[3] So Bertholet, Das Buch Hesekiel, 211.

[4] Merkwürdigerweise folgert Bertholet, a. a. O. 242: Hätte Ezechiel die entsprechenden Stellen des Priesterkodex gekannt, so

3. Die Art der Degradation Ezech. 44, 10ff. bietet nach unserer Deutung juridisch und psychologisch betrachtet keinerlei Schwierigkeit. Die Erniedrigung erklärt sich ganz naturgemäß als Strafe für Entweihung des Heiligtums durch Zulassung von Heiden, eigenmächtiges Aufgeben des standesgemäßen Dienstes, angemaßte Würde unter gleichzeitiger Förderung eines widerrechtlichen, schismatischen Kultes. Vor allem aber ist das Strafmaß gerecht und erträglich. Anders lägen die Dinge, wenn es sich um die Degradierung von Priestern handelte. Mag es auch unter Anwendung von roher Gewalt gelingen, eine ganze Menschenklasse zu entrechten, völlig aussichtslos dagegen wäre der Versuch, auf dem Wege reiner Bußdisziplin und noch dazu während der Exilszeit, zahlreiche Familien, die durch Erbrecht einem höheren Stande angehören, zu bestimmen, nicht nur einen völligen Verzicht zu leisten, sondern auch zur Bildung einer dauernden Strafkolonie unter Aufsicht ihrer ehemaligen Standesgenossen sich zu verstehen. Eine solche maßlose Härte würde zu nichts geführt haben als zu Schisma oder Apostasie.

Nun ist es allerdings auffallend, daß unter den im Jahre 538 v. Chr. Heimgekehrten sich zwar 4289 Priester, dagegen nur etwa 360 Leviten befanden, daß ferner Esra unter seinen etwa 1500 männlichen Exulanten anfangs auch nicht einen einzigen Leviten zählte und erst durch Vermittlung angesehener Volksgenossen in Babylonien 38 Leviten zur Übersiedlung nach Jerusalem vermochte. Wellhausen (Prol.[6] 141) geht indes fehl, wenn er darin eine Bestätigung seiner Ansicht erblickt. Jene Erscheinungen beweisen nur eine Verstimmung und Unlust, die aber keineswegs groß und entschieden genug ist, wenn es sich in Ezech. 44, 10ff. wirklich um eine Degradation von Priestern handelte, andererseits sich aus der dem Levitenstand anhaftenden Makel hinreichend erklärt. Niemand hat ja ein Verlangen, einem Stande anzugehören, der in Verruf gekommen. Zur vollen Klärung der Sachlage ist es indes nötig, noch eine andere Frage zu erörtern, die wir bis jetzt nicht einmal berührt haben: Richtet sich die Anklage Ezech. 44, 10 gegen alle Leviten insgesamt oder nur gegen einen Teil derselben? Nach dem Wortlaut ist an sich beides möglich; denn es heißt nicht „die Leviten" einfachhin, sondern „die Leviten, die sich von mir entfernten . . .". Daß nun aber alle Leviten insgesamt ihrem Berufe untreu geworden seien, ist schon von vornherein sehr unwahrscheinlich. Es liegen außerdem bestimmte Anzeichen vor, daß wirklich nur ein Teil so handelte. Wichtig ist vor allem, daß es Nebukadnezar bei der dreimaligen Deportation (von insgesamt 4600 Seelen; vgl. Jer. 52, 30) besonders auf jene Personen abgesehen hatte, die ihm als Hauptvertreter des jüdisch-nationalen Gedankens

hätte er darauf hinweisen müssen. Als ob ein berufener Sittenlehrer — und besonders ein solcher von prophetischem Rang — sich stets auf die einschlägigen Paragraphen des Strafgesetzes berufen müßte! Weder Jeremias noch Ezechiel haben es für nötig erachtet, sich auf die deuteronomischen Bestimmungen zu berufen, obwohl sie dieselben auch nach der modernen Kritik zweifellos gekannt haben.

gefährlich erschienen (vgl. II Kön. 24, 14; 25, 18). Sie wohnten fast alle in der Hauptstadt und dazu zählten gewiß auch die Leviten am Nationalheiligtum — falls es hier solche gab —, während von den vereinzelten Höhenpriestern bzw. den aus Jerusalem treulos entwichenen Leviten draußen auf dem Lande nichts zu fürchten war, da ja gerade ihr Sonderkult auch der politischen Zersplitterung und Ohnmacht Vorschub leistete. Hiernach ist anzunehmen, daß die Leviten des Exils wenigstens größtenteils von der Anklage Ezech. 44, 10 gar nicht betroffen werden. Die gleiche Tatsache erhellt aber auch daraus, daß die vom Exil heimkehrenden und heimgekehrten Leviten von Esra, dem gesetzesstrengen Priester, in ganz außerordentlicher Weise mit Vertrauen und Ehren bedacht wurden (beachte besonders ihre hervorragende Mitwirkung bei Esras Kultreform Neh. 8, 4ff.; 9, 4f.)[1]. So wird niemand behandelt, der unter Anklage und Strafe steht. Wie aber erklärt sich die anfängliche Abneigung der Leviten gegen die Heimkehr? Ein Hauptgrund war — wie schon oben angedeutet — gewiß dieser: Durch die in Palästina zurückgebliebenen Genossen und deren Maßregelung war der ganze Stand dauernd bloßgestellt, und auf alle Fälle mußte es für sie peinlich sein, in Jerusalem zu wirken, ob sie sich nun der gefallenen Amtsbrüder schämten oder ihre öffentliche Brandmarkung als einen feindseligen Akt der Priesterschaft empfanden. Damit hoffen wir die Levitenfrage bei Ezechiel nach Möglichkeit allseitig erledigt zu haben. Der besondere Stand der Leviten als einer den Priestern untergeordneten Körperschaft war bereits vor Ezechiel, ja vor dem Exil bekannt und anerkannt — ganz im Einklang mit dem Priesterkodex.

Absichtlich habe ich von den weiter zurückliegenden Zeugnissen der Bücher Josua, Richter, Samuel, Könige und besonders der Chronik bisher geschwiegen, um nicht von vornherein eine Verständigung selbst mit den maßvollsten Vertretern der modernen Kritik zu vereiteln: denn auch diesen gilt es ja als ausgemacht, daß es sich in den vier ersten Geschichtswerken lediglich um spätere Einschübe im Geiste des Priesterkodex, bei dem Chronisten aber um eine systematische Umdichtung der Vorzeit in gleichem Sinne handelt. Die Art, wie man diese Behauptungen zu beweisen suchte, ist aus folgenden Fällen ersichtlich.

a) I Sam. 6, 12ff. kam die Bundeslade auf einem Kuhwagen aus philistäischem Exil gen Betsemes. (14) „Als aber der Wagen zum Felde des Josua von Betsemes gelangt war, blieb er dort stehen. Dort lag ein großer Stein. Da spalteten sie das Holz des Wagens und opferten die Kühe Jahve als Brandopfer. (15) Die Leviten aber hatten die Lade Jahves samt dem Kästchen neben ihr . . . herabgenommen und auf den großen Stein gestellt. Die Leute von Betsemes aber brachten Brandopfer und schlachteten Jahve an jenem Tage Schlachtopfer." Daß dieser Zusatz (15), der nur auf die

[1] Die moderne Kritik sucht diese Rolle der Leviten als eine Zutat des Chronisten abzufertigen, der vermutlich selbst Levit — pro domo schreibe. So muß man sich helfen, wenn man vorgefaßte Meinungen höher stellt als die biblischen Quellen. Man vergleiche übrigens unten Abh. V „Zur Glaubwürdigkeit der Chronik"

vorausgegangenen Handlungen (14) zurückgreifend sie genauer beschreibt und ergänzt, ebensogut vom Autor selbst wie von einem Späteren herrühren kann, liegt auf der Hand[1].

b) I Kön. 8, 4 meldet die Überführung des Offenbarungszeltes und aller heiligen Geräte in den salomonischen Tempel durch die „Priester und die Leviten". Wenn es nun wahr wäre — was Wellhausen, Prol.[6] 43 f., zu beweisen suchte —, daß „zur Zeit Salomos weder Stiftshütte noch heilige Geräte noch eherner Altar Mosis existierten", so wäre man auch berechtigt, die obere Stelle als „späteren Einschub" und die darin erwähnten „Leviten" als eine mindestens unverbürgte Zugabe anzusehen. Wir haben indes oben S. 104 ff. zweifach bewiesen, daß die Voraussetzung ganz unzutreffend ist, daß vielmehr das Offenbarungszelt und der eherne Altar Mosis zur Zeit Salomos wohl bekannt war.

c) Weitaus am häufigsten werden die Leviten in der Chronik erwähnt, die sie stets von Priestern bzw. den „levitischen Priestern" unterscheidet. Sie berichten über die Geschlechtsregister der Leviten und ihre Städte (I Chron. 5 und 6), die Organisation des levitischen Dienstes durch David (I Chron. 15. 16. 23—26) und über die Tätigkeit der Leviten unter Salomo (II Chron. 8, 14), Ezechias (II Chron. 30, 15 ff.) und Josias (II Chron. 34, 12; 35, 11—15). Dies alles aber ist nach der modernen Kritik ganz oder größtenteils nichts als eine tendenziöse Umdichtung der älteren Zeit auf Grund nachexilischer, zeitgenössischer Verhältnisse — ganz im Sinne des Priesterkodex, wenn auch jene Umdichtung möglicherweise nicht auf eigener Erfindung des Chronisten beruhe, sondern den von ihm so reichlich zitierten Quellen bona fide entnommen sei. Dieses scharfe Urteil über die Glaubwürdigkeit der Chronik bezüglich der Leviten beruht hauptsächlich auf zwei Ursachen. Die erste ist das Mißtrauen, welches mehrere sich auch auf andere Dinge beziehenden Dissonanzen zwischen der Chronik und den älteren Geschichtsbüchern (Sam. und Kön.) erweckt haben; die zweite ist die zum Dogma gewordene Überzeugung der Schule Vatke-Wellhausen, daß die „Leviten" erst unter Ezechiel ins Dasein traten. Die letztere Frage hat bereits oben ihre Erledigung gefunden. Wir haben somit nur noch auf die Widersprüche Rücksicht zu nehmen, welche zwischen der Chronik und den Königsbüchern angeblich oder wirklich bestehen. Dies wird der Ordnung halber nicht sofort, sondern erst in Abh. V geschehen. Doch schon jetzt dürfen wir auf Grund der dortigen Ergebnisse sagen: Die Zweifel an der Glaubwürdigkeit des Chronisten und die gegen ihn erhobenen Anschuldigungen entbehren der wissenschaftlichen Begründung. Insbesondere verdienen seine Angaben über

[1] Wellhausen, Prol.[6] 122, indes glaubt sich zu folgendem Spott berechtigt: „Nachdem sie nun fertig sind (d. h. die Kühe verbrannt haben), kommen die Leviten im Plusquamperfekt und tun, als ob nichts geschehen wäre, heben die Lade von dem gar nicht vorhandenen Wagen und setzen sie auf den Stein, auf dem bereits das Opfer brennt [nach W. ist es ja schon verbrannt!]; natürlich nur um das Gesetz [des Deuteronomiums bzw. Priesterkodex] zu erfüllen, dessen Anforderungen die ursprüngliche Erzählung ignoriert." Leviten gab es also damals nicht, q. e. d.

das Alter des Levitenstandes und dessen weitere Ausgestaltung in davidischer Zeit unser volles Vertrauen.

2. Die Fest- und Opferordnung bei Ezechiel und Esra.

(A) Kannte der Prophet wirklich den Versöhnungstag (am 10. VII.) und den 8. Tag des Laubhüttenfestes nicht?

(B) Warum wird der Versöhnungstag selbst Neh. 8, 1—9, 5 nicht erwähnt?

Der rationalistischen Exegese unserer Tage gilt es als eine ausgemachte Tatsache, daß der hochfeierliche Entsühnungstag, der sich alljährlich am 10. des 7. Monats (Tišri) wiederholte, nicht mosaischen Ursprungs, sondern erst nach dem Exil aufgekommen sei. Zur Begründung dieser Ansicht wird geltend gemacht, daß jener heilige Tag weder in der Fest- und Opferordnung bei Ezechiel 45, 17—25 noch gelegentlich der Kultreform Esras Neh. 8, 1—9, 5 erwähnt werde, woraus klar hervorgehe, daß von einem ‚Versöhnungstag', wie er in Lev. 16, 1—34 ausführlich geschildert wird, damals noch nichts bekannt war. Ist dem wirklich so? Wenn ja, dann stellt jener Passus eine fraus pia der allerbedenklichsten Art dar; denn es wäre nicht nur ein einfacher Einschub in altheilige religiöse Verordnungen, sondern verriete sich auch durch die Art seiner Einführung als einen kecken Betrug. Beginnt doch die Stelle mit der ausdrücklichen Versicherung: „Und Jahve sprach mit Moses nach dem Tode der beiden Söhne Aarons, als sie vor Jahve getreten waren und sterben mußten. Und Jahve sprach zu Moses: Sage deinem Bruder Aaron . . ." Durch diese an das bekannte Schicksal Nadabs und Abihus, der beiden Söhne Aarons (Lev. 10, 1 ff.), anknüpfende Inszenierung sollte also jeder Zweifel an dem mosaischen Ursprung des Versöhnungstages niedergeschlagen werden. Die Annahme, daß eine solche Fälschung, von der niemand sich einen besonderen Vorteil versprechen konnte, erst nach der Restauration des jüdischen Gemeinwesens aufgtaucht und unbeanstandet zur Geltung gekommen sei, muß dem Historiker schon von vornherein als sehr bedenklich erscheinen.

Die biblischen Zeugnisse für die tatsächliche Feier des Versöhnungstages sind allerdings spärlich und gehören einer sehr späten Zeit an. Den ältesten Beleg bietet Jesus Sirach 50, 5 ff., wo der Hohepriester Simon (219—199 v. Chr.) besungen wird, wie er am Versöhnungstage aus dem Allerheiligsten hervorkommt. Außerdem wird der Tag nur im Hebräerbriefe (insbes. 9, 7. 25) und Apostelgeschichte 27, 9 erwähnt. Doch daraus folgt noch gar nichts gegen den mosaischen Ursprung; denn auch von der Feier des Pfingstfestes ist in den historischen Büchern der älteren Zeit nur ein einziges Mal (II Chron. 8, 13) die Rede. Ganz anders lägen die Dinge, wenn der Versöhnungstag an solchen Stellen jener Bücher nicht erwähnt würde, wo er — falls er bereits bekannt war — hätte genannt werden müssen. Sind nun Ezech. 45, 17—25 und Neh. 8, 1—9, 5 wirklich solche Stellen? Sehen wir genau zu!

(A) Nachdem Ezech. 45, 13—16 die pflichtmäßigen Lieferungen des Volkes an den Fürsten für Opferzwecke aufgezählt sind, fährt der Text (v. 17) fort: „Dem Fürsten aber obliegen die Brandopfer und das Speiseopfer und das Trankopfer an den Festen und Neumonden und den Sabbaten und bei allen Festversammlungen des Hauses Israel. Er soll besorgen das Sündopfer und das Speiseopfer und das Brandopfer und die Friedopfer, um dem Hause Israel Sühnung zu verschaffen." Hierauf (45, 18—46, 15) folgt eine anscheinend vollständige Fest- und Opferordnung. Wir stellen den vier Bestimmungen derselben die entsprechenden Vorschriften des Priesterkodex zum Vergleich gegenüber.

Folgende Opfer unterstehen der Obsorge der Fürsten:

a) Am 1. Tag des 1. und des 7. Monats: je ein junger Farre als Sündopfer. Sein Blut, das an die Pfosten des Tempels, die Ecken der Umfriedigung am Altare und an die Pfosten des Tores zum inneren Vorhof gestrichen wird, soll das Haus von etwaigen unabsichtlichen Versehen seiner Besucher entsühnen.

[Diese beiden Festsetzungen fehlen im Priesterkodex. Die Zeremonie hat freilich eine gewisse Ähnlichkeit mit einem Teil der Sühnezeremonien am Versöhnungstag (Lev. 16, 14 ff.); im übrigen aber bestehen die größten Unterschiede und zwar nicht nur im Opferritus, sondern auch im Zweck desselben. Die Entsündigung am großen Sabbat erstreckt sich auf das ganze Volk und seine gesamte Schuld; daher auch seine Verpflichtung zu strengem Fasten an diesem Tage.]

b) Während der an das Pascha (am 14. Tag des 1. Monats) sich anschließenden 7tägigen Feier der Ungesäuerten Brote und ebenso während der 7 Tage des Laubhüttenfestes am 15. und den folgenden Tagen des 7. Monats täglich 7 Farren, 7 Widder als Brandopfer und 1 Ziegenbock als Sündopfer; dazu als Speiseopfer je ein Epha auf einen Farren bzw. Widder (= 510 Liter pro Tag) nebst 1 Hin Öl auf das Epha.

[Anders nach Num. 28, 19 ff.; 29, 12 ff., nämlich: 1. am Fest der Ungesäuerten Brote täglich: 2 Farren, 1 Widder und 7 einjährige Lämmer als Brandopfer nebst viel geringerem Speiseopfer, nämlich an mit Öl angemachtem Feinmehl $^3/_{10}$ (Epha) auf d. F., $^2/_{10}$ auf d. W., $^1/_{10}$ auf d. L., also insgesamt $1^1/_2$ Epha = 54.66 Liter pro Tag; außerdem 1 Bock als Sündopfer.

2. an Laubhütten täglich durchschnittlich 10 Farren (an den 7 Tagen je 13, 12, 11, 10, 9, 8, 7, also insgesamt 70), 2 Widder, 14 Lämmer als Brandopfer und mit Öl bereitetes Feinmehl $^3/_{10}$ auf d. F., $^2/_{10}$ auf d. W., $^1/_{10}$ auf d. L., also insgesamt (durchschnittlich) $4^4/_5$ (Epha) = 174.9 Liter pro Tag und 1 Bock als Sündopfer. Dazu kommen am 8. Tage (der Festversammlung) 1 Farre, 1 Widder, 7 Lämmer als Brand- Speise- und Trankopfer und 1 Bock als Sündopfer.]

c) 1. Das Sabbatopfer: 6 Lämmer, 1 Widder als Brandopfer nebst 1 Epha zum Widder und freiwillige Gaben (an Mehl) zu den Lämmern nebst 1 Hin Öl auf das Epha als Speiseopfer;

2. das Neumondopfer: 1 Farre, 6 Lämmer, 1 Widder und dem vorigen entsprechende Speiseopfer.

[Anders Num. 28, 9 ff., nämlich: 1. am Sabbat: nur 2 Lämmer als Brandopfer und $^2/_{10}$ (Epha) mit Öl zubereitetes Feinmehl als Speiseopfer und zugehöriges Trankopfer;

2. am Neumond: 2 Farren, 1 Widder, 7 Lämmer als Brandopfer und an mit Öl zubereitetem Feinmehl $^3/_{10}$ auf d. F., $^2/_{10}$ auf d. W., $^1/_{10}$ auf d. L. als Speiseopfer und $^1/_2$ Hin Wein auf d. F., $^1/_3$ Hin auf d. W., $^1/_4$ Hin auf d. L. (insgesamt $3^1/_{12}$ Hin = 18.7 Liter) als Trankopfer und 1 Ziegenbock als Sündopfer.]

d) Das tägliche Opfer[1]: Morgens 1 Lamm als Brandopfer und (ebenfalls morgens) $^1/_6$ Epha Mehl mit $^1/_3$ Hin Öl angefeuchtet als Speiseopfer.

[Anders Exod. 29, 38f.; Num. 28, 3f.: Morgens und abends je 1 Lamm als Brandopfer und $^1/_{10}$ Epha Feinmehl mit $^1/_4$ Hin Olivenöl bereitet als Speiseopfer und $^1/_4$ Hin Wein als Trankopfer.]

e) Außer diesen einzelnen Angaben bietet 46, 11 eine wichtige, aber bislang ganz mißverstandene Angabe über den Betrag der Speiseopfer „an den *hagîm* und *mō'adîm*": 1 Epha auf den Farren, 1 Epha auf den Widder, beliebig viel auf die Lämmer; 1 Hin öl auf d. Epha.

f) Neben diesen Pflichtopfern des Fürsten wird 46, 12 seiner etwaigen freiwilligen Opfer und zwar seiner Brand- und Friedopfer gedacht.

Auf Grund vorstehenden Materials ergeben sich folgende Tatsachen:

1. Unter den Ezech. 45, 17 erwähnten Opfern, für die der Fürst pflichtmäßig zu sorgen hat, sind alle Opferarten vertreten, die nach dem Priesterkodex an öffentlichen und allgemeinen Festen dargebracht wurden. Darunter befindet sich auch das Trankopfer und das Friedopfer. (Ersteres erschien den Vertretern der späten Einführung des Versöhnungstages unbequem; sie verfielen daher auf den Gedanken, darin statt eines Weinopfers ein Ölopfer zu sehen. Das ist natürlich ganz unbegründet.) In der Ordnung der pflichtmäßigen Opfer 45, 18ff. aber ist weder von Trank- noch von Friedopfern die Rede; denn man beachte wohl, daß das 46, 12 erwähnte Friedopfer des Fürsten ein freiwilliges ist.

2. Ferner ist das altheilige Pfingstfest vollständig mit Stillschweigen übergangen; ebenso das I Kön. 18, 29. 36 bezeugte tägliche Abendopfer.

3. Obendrein enthält 45, 18ff. (a, b, c, d) fast ausnahmslos[2] nur solche Bestimmungen, die sich im Pentateuch nicht finden bzw. mit denen des letzteren nicht übereinstimmen.

Schon aus diesen drei Feststellungen ergibt sich klar, daß Ezechiel es nur auf gewisse Änderungen der bisher in Kraft gewesenen Opfervorschriften abgesehen hat, daß also das Schweigen über den Versöhnungstag gar nichts gegen dessen hohes Alter beweist.

Jetzt wird auch die sub e angedeutete Stelle 46, 11 verständlich. Sie ist nicht etwa „eine versprengte Dublette oder Glosse", sondern steht ganz am rechten Platz. Sie lehrt, daß bezüglich des Speiseopfers bei allen Haupt(Wallfahrts-)festen *(hagîm)* und sonstigen Festen *(mō'adîm)*[3] dasselbe

[1] Wenn es auch nicht ausdrücklich gesagt wird, daß das tägliche Opfer gleichfalls der Obsorge der Fürsten untersteht, so ist es doch aus dem Zusammenhang klar ersichtlich.

[2] Nur der nach Num. 28, 22 und 29, 34 an den Tagen der Ungesäuerten Brote und der Laubhütten als Sündopfer dargebrachte (Ziegen-)Bock wird auch von Ezechiel (45, 23) noch eigens erwähnt. Es hängt dies wohl damit zusammen, daß der Prophet dem Sühneopfer eine besonders große Bedeutung beimißt, eine Tatsache, die besonders aus 45, 17. 18 hervorleuchtet.

[3] Die Widergabe von *hagîm* und *mō'adîm* mit „Festen u. Festversammlungen" (oder besser: „Festzeiten") bietet noch keine klare Unterscheidung. Die *mō'adîm* bezeichnen eigentlich alle Feste insgesamt mit Ausschluß von Sabbat und Neumondfeier. Dies geht z. T. aus Ezech. 44, 24 hervor, wo die Priester angehalten werden, über die Weisungen und Satzungen an allen *mō'adîm* zu wachen und die Sabbate zu heiligen. Hier werden allerdings nur die Sabbate von den *mō'adîm* ausdrücklich ausgeschlossen; an mehreren anderen Stellen (so I Chron. 23, 31 und II Chron. 31, 3) aber zugleich auch die Neumonde. So auch im obigen Falle, war doch von Sabbat und Neu-

gilt, was unmittelbar vorher für die sieben Tage der Ungesäuerten Brote und der Laubhütten (45, 24 f.) sowie die Sabbate und Neumonde (46, 5. 7) festgesetzt ist. Während in diesen vier Fällen auch die Zahl und Art der Brandopfer durch Ezechiel eine Abänderung erfuhr, ist es an den andern Festen beim alten geblieben. Die Mindeständerung wird aber mit Recht an letzter Stelle erwähnt.

Aus 46, 11 geht außerdem indirekt hervor, daß die Annahme, Ezechiel habe den 8. Tag des Laubhüttenfestes (mit Festversammlung) nicht gekannt, auf einem ganz ähnlichen Fehler beruht wie seine angebliche Unkenntnis des Versöhnungstages. Unter den an jener Stelle aufgezählten an den *hagim* dargebrachten Brandopfertieren werden u. a. auch „Lämmer" genannt. Nun ist aber von Lämmeropfern an den 7 Tagen der Ungesäuerten Brote und der Laubhütten Ezech. 45, 21—25 (oben sub b) gar nicht die Rede. Das ist natürlich auch auf gegnerischer Seite bemerkt worden; aber der Lösungsversuch: „Man hat sich vorzustellen, daß neben den eigentlichen Festopfern das tägliche Brandopfer (in einem Lamm bestehend) unverändert einhergeht" (Bertholet, D. B. Hesek. 238) ist mißglückt und zwar aus folgenden Gründen: 1. Es ergibt sich schon aus der Fassung von 46, 11: „das Speiseopfer soll je ein Epha auf den Farren betragen und ein Epha auf den Widder und zu den Lämmern, was seine (des Fürsten) Hand zu geben vermag, und von Öl ein Hin auf das Epha", daß die Lämmer in größerer Anzahl geopfert werden als Farren und Widder; 2. Ezechiel gibt sonst immer die Beträge für je einen Tag an, also ist das gleiche hier vorauszusetzen; somit kommen auf einen Tag mehrere Lämmer; das tägliche Opfer besteht aber nach 46, 13 in nur einem Lamm; 3. die Beiträge an Mehl und Öl als Speiseopfer sind beim täglichen Lammopfer (46, 13—15) ganz andere als 46, 11, nämlich nur $^1/_6$ Epha und $^1/_3$ Hin. Die in Rede stehenden Lämmeropfer müssen daher den Festen als solchen angehören. Ein derartiges Fest bietet sich uns sofort dar; es ist das Wochenfest, das 45, 21—25 ganz übergangen ist. An diesem Tage wurden wirklich neben 1 Stier und 2 Widdern 7 Lämmer als Brandopfer und obendrein noch 2 Lämmer als Friedopfer dargebracht. Lev. 23, 18 ff.; Num. 28, 26 ff. Auf diese Opfer insgesamt bezieht sich 46, 11 zweifellos. Aber das Pfingstfest allein rechtfertigt nicht den Plural *hagim*. Andererseits können die Siebentage der Ungesäuerten Brote und der Laubhütten nicht in Betracht kommen; denn die Tieropfer, die an denselben dargebracht wurden, werden 45, 21—25 gewiß vollzählig angeführt; fehlt doch selbst der auch in Num. erwähnte Ziegenbock als Sündopfer nicht! Es kann sich somit nur um einen Tag handeln, der den Siebentagen als Festtag angegliedert ist; einen solchen Tag kennt die Festordnung Lev. 23, 36. 39; Num. 29, 35 f.; es ist der 8. Tag des Laubhüttenfestes, ein sog. Sabbat mit Festversammlung, an dem man tatsächlich einen Farren, einen Widder

mond schon vorher die Rede. Die *hagim* dagegen sind bei Ezechiel — wie auch sonst in der Regel (vgl. z. B. Exod. 23, 15; 34, 25; Lev. 23, 34) — die drei Haupt und Wallfahrtsfeste (das der Ungesäuerten Brote, das Wochenfest und Laubhütten). 46, 11 besagt: für die Mehlspeise der übrigen Opfer an den *h* und *m*. gilt die Regel.

und sieben Lämmer als Brandopfer nebst zugehörigem Speiseopfer und Trankopfer darbrachte. Es kann daher keinem Zweifel unterliegen, daß Ezechiel jenen 8. Tag der Laubhütten gekannt und anerkannt hat. Außerdem besteht nicht der geringste stichhaltige Grund, diesen Tag als ein späteres, nicht — mosaisches Anhängsel an das Siebentagefest anzusehen [1].

Auch in diesem Falle stellte sich also heraus, daß Ezechiel 45, 18—25 wie auch 46, 1—16 nicht eine vollständige Opferordnung bieten will, sondern sich auf solche Angaben beschränkt, die eine Abänderung der bisherigen Ordnung darstellen. Das Auffallendste dieser Abänderung besteht in dem Bestreben, zwischen den Festen des 1. und des 7. Monats eine möglichst große Gleichförmigkeit zu erzielen (vgl. oben S. 126 a u. b). Schon diese letztere kennzeichnet das Novum, den reformatorischen Eingriff. Zweifellos ist ja die Bevorzugung gerade des 7. Monats als Festmonat und die große Anzahl der Opfer beim Laubhüttenfest im Vergleich zum Maṣṣotfest, welche die Ordnung in Num. 28, 19ff. charakterisieren, ein Zeugnis für das hohe Alter der letzteren; denn es kommt hier jene uralte Vorstellung der heiligen Sieben, des Symbols der Vollendung und Vollkommenheit, zur Geltung, deren durchgreifende Verwendung der israelitischen Zeitrechnung ihr Gepräge verleiht (vgl. oben S. 6f.). Diesen Vorrang der Laubhüttenfeier in älterer Zeit bezeugen übrigens auch Richt. 21, 19; I Kön. 8, 2; 12, 32, wo sie als ‚das Fest Jahves' galt. Wenn nun Ezechiel den kultischen Aufwand an den Tagen der Ungesäuerten Brote durch Gleichstellung mit dem an den Laubhütten beträchtlich erhöht, so leitet ihn dabei wohl der Gedanke an die Befreiung aus babylonischer Gefangenschaft, deren Verwirklichung eine Erneuerung der göttlichen Hilfe darstellt, die das geknechtete Israel einst im Pharaonenlande erfuhr. Mit der Erinnerungsfeier dieser Heilstat (am Feste der Ungesäuerten Brote) sollte sich künftig das Andenken an die zweite Befreiung verbinden und die gesteigerte Dankespflicht durch reichere Opferspenden zum Ausdruck kommen. Auch hier zeigt sich also klar, daß Ezechiel an die Kultbestimmungen des Priesterkodex anknüpft (nicht umgekehrt) und zwar in einer Weise, die seine angebliche Unkenntnis des Versöhnungstages gegenstandslos macht.

(B) Glücklicher scheint die Berufung auf **Neh. 8, 1—9, 5** zu sein.

Der hier in Betracht kommende Tatbestand ist kurz folgender. Im Jahre des Mauerbaues unternahm es der gelehrte Priester Esra im Einverständnis mit dem Statthalter Nehemia, das in Vergessenheit geratene Gesetz öffentlich auf dem Platze vor dem Wassertore zu verkünden und

[1] Dieser 8. Tag ist schon für die Zeit Salomos I Kön. 8, 66; II Chron. 7, 9 bezeugt. Die vielfache Berufung auf Deut. 16, 13 f., wo nur von einer 7tägigen Feier des Laubhüttenfestes die Rede ist, beweist durchaus nichts gegen die gleichzeitige Existenz des 8. Festtages. Denn dort wird nur an die 3 Hauptfeste und zwar in aller Kürze erinnert; der 8. Tag nach den 7 Tagen des Laubhüttenfestes ist aber als ein eigener Festtag gedacht, wie schon daraus erhellt, daß die Opfervorschriften für denselben ganz andere sind als für die einzelnen 7 Tage des Laubhüttenfestes (wie oben S. 82 gezeigt). Dies ist beim Schlußtag der Ungesäuerten Brote, der gleichfalls ein Ruhetag mit Festversammlung ist, anders; dieser gehört als 7. Tag in aller Strenge dem Hauptfest an und mußte deshalb in Deut. 16, 8 erwähnt werden. (Mehr hierüber oben S. 82.)

es durch eine Schar von Leviten dem Volke erklären zu lassen. Dies war am 1. Tag des 7. Monats (Tišri). Er ward als Tag des Herrn und Freudenfest gefeiert. Tags darauf stellten sich die Geschlechtshäupter, Priester und Leviten bei Esra ein, um seiner Belehrung zu lauschen. Da erfuhren sie, daß Moses für den 7. Monat das Laubhüttenfest angeordnet habe und so entschlossen sie sich, dieses Fest, das seit Josue, dem Sohne Nuns, nicht in vorgeschriebener Weise gefeiert worden, zu begehen. Alle die sieben Tage hindurch ward aus dem Buche des Gesetzes vorgelesen und am 8. war Schlußversammlung.

Davon aber, daß im Gesetze auch von der Feier des Versöhnungstages am 10. des 7. Monats die Rede sei, wird nicht berichtet und ebensowenig davon, daß man diesen heiligen Tag beging. Folglich hat man denselben — so möchte man schließen — damals noch nicht gekannt. Dies scheint obendrein durch die Feier am 24. des gleichen Monats bestätigt zu werden. Es war ein Tag, an dem das ganze Volk fastete und — mit Trauerkleidern angetan und Erde auf dem Haupte — seine eigenen Sünden und die der Väter bekannte und beklagte. Die Wirkung dieser Selbstverdemütigung ward durch eine dreistündige Lesung des Gesetzes und eine eindrucksvolle Rede Esras noch gesteigert. Der Geist, der sich an diesem Tage kundgab, war offenbar der des großen Sühnetags, den man später am 10. Tišri beging; aber von den hohenpriesterlichen Sühneriten des letzteren fehlt jede Spur.

Aus allem geht mit Gewißheit hervor, daß im Jahre der Kultusreform Esras in Jerusalem der Versöhnungstag nicht gefeiert ward; denn erstens hätte die Erwähnung der Feier nicht unterbleiben können und zweitens wäre der Bußtag vom 24. nach dem Sühnetag am 10. Tišri des Guten zu viel gewesen. Begreiflich ist es daher, daß manche den ersteren als Vorläufer des späteren Versöhnungstags betrachtet haben. Der wirkliche Sachverhalt ist jedoch ein anderer. Es läßt sich nämlich zeigen, 1. daß damals der Versöhnungstag gar nicht gefeiert werden konnte, 2. daß der Buß- und Trauertag vom 24. als ein teilweiser Ersatz des notgedrungen am 10. ausgefallenen Versöhnungstags gedacht ist, und 3. daß der Chronist absichtlich die peinliche Ursache dieser Tatsachen verschwiegen hat.

1. Bei keinem festlichen Anlaß trat die Bedeutung des Hohenpriestertums in dem Maße hervor wie am Versöhnungstag. Der Erhabenheit der hohenpriesterlichen Funktionen entsprachen aber auch die strengen Vorschriften des Gesetzes in bezug auf die levitische (moralische und physische) Reinheit dessen, der das Allerheiligste betreten und das Volk entsündigen sollte. Fanden aber Esra und Nehemia in Jerusalem einen Hohenpriester, der nach ihrer und des Volkes Meinung diesen hohen Anforderungen entsprach? Ein eingehendes Studium der Bücher Esra und Nehemia (vgl. Abh. IV) reifte in mir die Überzeugung, daß diese Frage entschieden zu verneinen ist. Damals war Eljašib, der Sohn Jojaḳims und Enkel Ješuas, Hoherpriester. Während nun Ješua, der Gefährte Zerubbabels und Zeitgenosse der Propheten Haggai und Zakarja, wenigstens im großen und

ganzen auf der Höhe seines Berufes stand und an der Begründung und dem Bau des neuen Tempels hervorragenden Anteil hatte, erscheint sein Enkel Eljašib schon beim ersten Auftreten Esras im 7. Jahre Artaxerxes' I. in höchst befremdlichem Lichte. In Babel hatte Esra seinen Leuten, welchen er die für den Tempel zu Jerusalem bestimmten Kostbarkeiten anvertraute, in Aussicht gestellt, daß sie dieselben dort im Heiligtum vor einer erlauchten Behörde, den Obersten der Priester, den Leviten und Geschlechtshäuptern, darwägen sollten (Esr. 8, 29 f.). Und wer erschien zu dem feierlichen Akt? Zwei gewöhnliche Priester und zwei Leviten. Die ‚Obersten der Priester' ließen sich ebensowenig wie die Geschlechtshäupter blicken (Esr. 8, 33 f.). Bedenkt man, daß Esra im königlichen Auftrag als höchster Richter in Sachen des jüdischen Gesetzes erschien (Esr. 7, 25), so muß dieses Verhalten der Obersten Priester (Eljašib und Jojada) entweder auf verletzten Stolz oder auf die Furcht eines schlechten Gewissens oder auf beides zugleich zurückgeführt werden. Daß vor allem das Schuldbewußtsein die beiden fernhielt, lehrt Esr. 9, 1 f. Selbst die Obersten, Priester und Leviten hatten verbotene Mischehen eingegangen und „die Obersten und Vorsteher waren (geradezu) die Anstifter zu diesem Frevel". Zwar gelang es Esra u. a. auch die Obersten der Priester eidlich zu verpflichten, die fremden Frauen zu verstoßen (Esr. 10, 4 f.), und in dem folgenden Ehescheidungsprozeß gelobten einige von den Söhnen Ješuas, des Sohnes Joṣadaḳs (also Angehörige der hohenpriesterlichen Familie), noch ganz besonders, dasselbe zu tun und brachten ein Schuldopfer dar (10, 18 f.). Allein 13 Jahre später ist das Verhalten Eljašibs bzw. seines Sohnes Jojada wieder sehr auffallend. Wohl beteiligt sich Eljašib am Mauerbau; aber weder er selbst noch Jojada nehmen teil an Esras Kultreform. Auch werden sie gelegentlich der Feier des Laubhüttenfestes und der Trauerfeier vom 24. Tišri nicht erwähnt (Neh. 8 und 9). Ebenso fehlen ihre Namen unter der Urkunde über die von Priestern und Volk eingegangenen Kultuspflichten, die doch selbst Nehemia unterzeichnete (Neh. 10). Endlich vermissen wir sie unter den vielen namentlich erwähnten Teilnehmern bei der Einweihung der Stadtmauern (Neh. 12). Woher kommt dies alles? Haben sich Eljašib und Jojada aus Trotz zurückgezogen oder waren sie durch ein Machtgebot Nehemias von der Mitwirkung an der religiösen Erneuerung ausgeschlossen? Ihre Absetzung war zwar infolge des erblichen Besitzes der Hohenpriesterwürde rechtlich wohl nicht zulässig [1] und mit Rücksicht auf die politische Lage und ein zu befürchtendes Schisma auch nicht ratsam [2]. Aber wenn noch ein Zweifel über die per-

[1] Von einer Absetzung eines Hohenpriesters kennt die vorexilische Zeit nur einen einzigen Fall, nämlich die Abjatars durch Salomo (I Kön. 2, 26 f.). Nach dem Exil begegnen wir solchen Eingriffen in die Amtsnachfolge erst in der Makkabäerzeit unter der Willkürherrschaft Antiochos' IV. (II Makk. 4, 5 usw.).

[2] Die Haltung Eljašibs und seiner Familie gegenüber Esra und Nehemia, die freund- und sogar verwandtschaftlichen Beziehungen zu Sanballaṭ, dem erklärten Feinde des letzteren, das Verhalten der Adeligen Judas, die mit dem Ammoniter Tobijja unter einer Decke steckten, die Treibereien der ‚Prophetin Noadja und der übrigen Propheten' waren lauter bedenkliche Anzeichen.

sönliche, auch nach außen hervortretende Unfähigkeit der beiden Männer zur Ausübung des hohenpriesterlichen Amtes bestände, so würde er angesichts der Mißstände, die Nehemia 12 Jahre später in Jerusalem vorfand (Neh. 13), verschwinden. Die Worte Nehemias: „Von den Söhnen des Hohenpriesters Jojada, des Sohnes Eljašibs, war einer ein Schwiegersohn des Choroniters Sanballaṭ. Diesen habe ich aus meiner Nähe weggejagt. Gedenke es ihnen, o mein Gott, wie sie das Priestertum und die heilige Ordnung des Priestertums befleckt haben", sagen genug. Sie bieten u. a. auch den Schlüssel dafür, daß Eljašib und Jojada zwölf Jahre zuvor die erwähnte Urkunde über die Kultuspflichten nicht unterschrieben haben; denn der erste Paragraph derselben lautet: „Wir wollen weder unsere Töchter der Landbevölkerung (in die Ehe) geben, noch ihre Töchter unseren Söhnen (zu Frauen) nehmen" (Neh. 10, 31); dazu aber waren sie nicht bereit — entgegen dem einst in die Hand Esras geschworenen Eid (Esr. 10, 5). Solche Priester mußten in den Augen Esras und des Statthalters nicht nur moralisch, sondern auch — und zwar im eminenten Sinne — kultisch als unrein gelten. Insbesondere aber gilt dies bezüglich der völlige levitische Integrität heischenden hohenpriesterlichen Verrichtungen am großen Versöhnungstag. Deshalb mußte die ordnungsgemäße Feier desselben unterbleiben.

Und sollte jemand trotz obiger Gründe an der Richtigkeit unserer Schlußfolgerung zweifeln, der mag sich mit der Tatsache zufrieden geben, daß Eljašib und Jojada weder an der Kultreform noch an irgend einer der erwähnten religiösen Feierlichkeiten zur Zeit Nehemias teilgenommen haben, also aus irgend einem Grunde ihre offiziellen priesterlichen Funktionen eingestellt haben [1]. Das allein schon genügte, den Ausfall der Feier des Versöhnungstages zu erklären.

2. Was jedoch ohne die Obersten der Priester geschehen konnte, sollte — natürlich auf Anordnung Esras und Nehemias — geschehen: Absonderung von allen Fremden — im Gegensatz zu der hohenpriesterlichen Familie (vgl. Esr. 9, 2; Neh. 13, 29) —, Fasten und sonstige Bußwerke nebst Sündenbekenntnis. Die Verschiebung dieses Sühnetages vom 10. auf den 24. mochte verschiedene Ursachen haben. Der 10. Tag war für die gesetzmäßige Feier bestimmt und diese sollte nicht durch eine reine Volksveranstaltung ersetzt werden. Man zog daher vor, den Sühnetag auf ein geeignetes Datum nach dem Laubhüttenfest zu verlegen. Letzteres nahm die Zeit vom 15. bis 21. in Anspruch; darauf folgte am 22. die Schlußversammlung mit Sabbatruhe, so daß man erst am 23. die notwendigen Vorbereitungen für die Sühnefeier treffen konnte. Da letztere nicht auf den 25. (= 1. November 445) — der ein Wochensabbat war — fallen durfte

[1] Diese Tatsache scheint sich auch in einem Auszug aus Levitenlisten widerzuspiegeln, den der Chronist Neh. 12, 24—26 bringt. Hier heißt es: „... Diese waren zur Zeit Jojakims, des Sohnes Ješuas, des Sohnes Jozadaks und zur Zeit des Statthalters Nehemia und des Priesters Esra, des Schriftgelehrten." Warum fehlen hier die Namen des hohenpriesterlichen Sohnes und Enkels Jojakims und erscheinen an deren Stelle Nehemia und Esra? Es liegt die Erklärung nahe: weil die gleichzeitigen Hohenpriester als solche im öffentlichen Leben keine Rolle spielten.

und ein weiterer Aufschub sich nicht empfahl, so war der 24. Tišri der passendste Tag.

3. Das tiefe Schweigen des Chronisten über den Ausfall des Versöhnungstages kann niemand befremden, der sein offensichtliches Bestreben verfolgt hat, nicht ohne zwingende Not die Schmach ans Licht zu ziehen, mit der einzelne Träger der höchsten weltlichen oder geistlichen Gewalt sich bedeckt haben. Wie er vom Ehebruch Davids schweigt und den Abfall Abias (II Chron. 13) nicht ausdrücklich erwähnt, so schont er auch den Ruf der beiden Hohenpriester Eljašib und Jojada soweit es nur möglich ist. Ganz unterdrücken kann er sein Mißfallen nicht; das fordert schon die Gerechtigkeit gegen Esra und Nehemia. Es geschieht indes mit so viel Geschick, daß es selbst von berufenen Schrifterklärern — wie es scheint — nicht bemerkt worden ist (siehe Abh. IV)[1].

Damit glaube ich die oftmals wiederholte Behauptung, weder Ezechiel noch Esra und Nehemia hätten den Versöhnungstag am 10. Tišri gekannt, als völlig unbegründet nachgewiesen zu haben. Zugleich ergab sich nebenher, daß der 8. Tag des Laubhüttenfestes mit Unrecht als eine nachexilische Einrichtung bezeichnet wird.

[1] Auch einige Anhänger der kritischen Schule geben zu, daß der Schluß von REUSS, Gesch. der Hl. Schr. des A. T. § 387, daß die Einführung des Versöhnungstages nachesranisch und Lev. 16 ganz sekundär sei, Zustimmung nicht beanspruchen könne. Aber ihre Versuche, den Ausfall der Feier Neh. 8 zu erklären, sind m. E. nicht überzeugend. So meint STADE, Gesch. Isr., II 182, man sei über den Vorbereitungen für die völlig neue Feier des Laubhüttenfestes nicht dazu gekommen und habe sich dann mit der nachträglichen Bußfeier am 24. VII. begnügt (Neh. 9, 1). Dies sei auch dadurch möglich gewesen, daß Lev. 16 noch nicht öffentlich verlesen und noch nicht ins Gemeindebewußtsein übergegangen war. HOLZINGER, Einl. in den Hexateuch, 450 fügt dem noch hinzu: „Vielleicht darf man auch daran denken, daß die Veranstalter der ganzen Aktion nach Ausweis von Neh. 8, 9 ss. aus naheliegenden Gründen zunächst eine trübe Stimmung nicht aufkommen lassen wollten." Die Unzulänglichkeit dieser Gründe erhellt aus Folgendem: 1. Die Veranstaltung der Feier war lediglich Sache Esras bzw. des von ihm anzuregenden Hohenpriesters; das Volk hatte nur beizuwohnen, zu fasten und sich jeglicher Arbeit zu enthalten. Das kostete nur einen Tag. Die Unterweisung des Volkes über die Bedeutung der Feier war noch schneller zu erreichen. Auch war Esra bei der Verlesung und Erklärung des Gesetzes nicht nur nicht gehindert, sondern geradezu verpflichtet, eine spätere Stelle der Buchrolle vorwegzunehmen, wenn dadurch eine wichtige Kulthandlung rechtzeitig ermöglicht ward. 2. Ein frühzeitiger Bußtag wäre zudem angesichts der langen Vernachlässigung des Gesetzes zu erwarten, da diese — obschon kaum schuldbar — nach jüdischer Auffassung gleichwohl Sühne heischte. Gegen eine Verschiebung der Feier ohne zwingende Gründe spricht auch die streng asketische Sinnesart Esras, die eine sentimentale Rücksichtnahme nicht aufkommen ließ. 3. Zudem war gerade der vorausgegangene Bußtag geeignet, die Freude des Laubhüttenfestes nur zu steigern — teils wegen des Kontrastes, teils wegen des erleichterten und beruhigten Gewissens der Teilnehmer. 4. Die nachträgliche Bußfeier am 24. VII. ist dem Versöhnungsfest Lev. 16 äußerst unähnlich; es ist aber nicht einzusehen, wie die einfache Verschiebung des Bußtages eine so tiefgreifende Änderung des Sühneritus gefordert haben könnte.

III.

Die Chronologie der Könige von Juda und Israel und die Daten Ezechiels.

A. Der Jahresanfang während der Königszeit.

Über den Zeitpunkt des bürgerlichen Jahresanfangs ist man durchaus nicht einig. Fiel er in den Frühling oder in den Herbst? Das ist die Hauptfrage. Sehr vielen, ja weitaus den meisten namhaften Exegeten galt und gilt es als ausgemacht, daß das bürgerliche Jahr, nach welchem die Könige ihre Regierung zählten, in Israel und Juda bis zum Falle Jerusalems (also bis 587 inkl.) immer im Herbst begann. Ist diese Ansicht wirklich begründet? Manche Anzeichen scheinen sie allerdings nicht wenig zu begünstigen. Wie im heutigen Kalender der Juden in der Regel, so fiel auch bereits im 1. und 2. Jahrh. n. Chr. (Zeit der Mischna) das bürgerliche Neujahr (roš haš-šanah) auf den 1. Tišri und aus den beiden Daten Neh. 1, 2 und 2, 1 schien sich das nämliche zu ergeben. Diese Einrichtung — so glaubte man — müsse ihre Wurzel in viel älterer Zeit haben. Und in der Tat fand man eine Bestätigung dieser Annahme vor allem in den Stellen Exod. 23, 16; 34, 21, wonach das Fest der Einsammlung, nämlich „von Obst, Wein und Öl", „im Ausgang (בְּצֵאת) des Jahres" stattfinden und „die Umwendung (תְּקוּפַת) des Jahres" bezeichnen soll. Einen weiteren Beweisgrund lieferten Lev. 23, 24 (und Num. 29, 1—6), wo die Feier des 1. Tišri in einer Weise geschildert wird, die deutlich auf den Jahresanfang hinzuweisen schien. Der Posaunenschall, die Sabbatruhe und das dreifache Opfer müssen — so meinte man — der Eröffnung des Jahres gegolten haben. Der Monat werde zwar l. c. als der 7. bezeichnet, aber diese Ordnungszahl beziehe sich auf die mosaische Neuordnung, die den Ährenmonat als den ersten des (kirchlichen) Jahres bestimmte. Das bürgerliche Jahr habe den alten Jahresanfang (Herbst) festgehalten, der auch in Genes. 7, 11 auftrete, wo der 2. Monat, in dem sich die Schleusen des Himmels öffneten, nur der November sein könne.

Diesen Gründen, die vor allem Michaelis in seiner Abhandlung Über die Monate der Hebräer S. 39 vertrat, glaubte jedoch schon Ideler (Handb. d. Chronol. I, 493) nicht beipflichten zu können. Wie bei uns die Pach-

tungen am Martinstage ihren Anfang nehmen, ohne daß dieser Tag die Epoche des bürgerlichen Jahres sei, so folge aus dem Umstand, daß das Herbstäquinoktium für die hebräische Landwirtschaft einen bequemen Zeiteinschnitt bildete, noch keineswegs, daß man damit das Jahr begonnen habe.

Anders die kritische Schule unter der Führung Wellhausens. In seinen Prolegomena zur Geschichte Israels trat er entschieden für den herbstlichen Jahresanfang ein. Seine Gründe gelten vielen im wesentlichen noch jetzt als durchschlagend und erheischen daher eine besondere Berücksichtigung. Es sind folgende:

1. Zunächst beruft sich Wellhausen, Proleg.[6] (1905), 104ff., gleichfalls auf Exod. 23, 16; 34, 21, denen er noch I Sam. 1, 10f. und Is. 29, 1; 32, 10 hinzufügt, indem er es jedoch dem Leser überläßt, die Beweiskraft dieser Stellen zu ergründen.

2. Deutlicher ist das zweite Argument: „Das Deuteronomium wurde im 18. Jahre Josias aufgefunden und noch im selben Jahre Ostern nach Vorschrift dieses Gesetzes begangen — das war nur möglich bei Jahresanfang im Herbst."

3. Darnach — so versichert Wellhausen — richte sich auch die kirchliche Neujahrsfeier im Priesterkodex. „Der Jom Therua (Lev. 23, 24f.; Num. 29, 1ff.) fällt auf den ersten Neumond des Herbstes und es folgt aus der durch Lev. 25, 9f. beglaubigten Tradition, daß dieser Tag als ראש השנה, als Neujahr begangen wird. Er wird nun immer als der erste des siebenten Monats bezeichnet. Also hat sich das bürgerliche Neujahr von dem kirchlichen getrennt und auf den Frühling verlegt; das kirchliche kann nur als Rest von früher her aufgefaßt werden und verrät schlagend die Priorität der Sitte, wie sie in der alten Königszeit herrschte. Erst durch den Einfluß der Babylonier scheint dieselbe abgekommen zu sein. Während des Exils scheint Neujahr nicht am 1., sondern am 10. des 7. Monats gefeiert worden zu sein (Lev. 25, 9; Ezech. 40, 1)."

Außer diesen Belegen für den herbstlichen Jahresanfang hat man von anderer Seite[1] geltend gemacht:

4. „Die drei Jahre der Dürre unter Aḥab lassen sich nur dann erklären und mit der diesbezüglichen Nachricht Menanders in Einklang bringen, wenn wir den Jahresanfang damals im Herbst ansetzen" (Šanda, Die Bücher der Könige (1911/12) II, 401; Beweis: I, 415ff.).

5. „Auch die Jahre des letzten jüdischen Königs Ṣedeḳia sind von Herbst zu Herbst zu rechnen" (Šanda, a. a. O. II, 401; Beweis: 380ff.).

[1] Wer diese Gründe zuerst vorgebracht, ist aus den mir vorliegenden Kommentaren, die sehr selten die eigentliche Quelle angeben, kaum ersichtlich. Übrigens stützt sich ja auch Wellhausen in seinen Prolegomena auf vielfach ungenannte Vorgänger.

Würdigung der für den herbstlichen Anfang (Tišri) des bürgerlichen Jahres vorgebrachten Gründe. Beweise für den Jahresanfang im Frühling (Nisan).

1. Der Jahresanfang in Exod. 23, 16; 34, 22. Bedeutungslosigkeit der Stellen I Sam. 1, 20 f.; Is. 29, 1; 32, 10 für unsere Frage.

a) Nach Exod. 23, 16 fand das Fest der Lese בְּצֵאת („beim Ausgang"), nach Exod. 34, 22 תְּקוּפַת[1] (bei der „Drehung, der Wende") des Jahres statt. Was bedeutet hier ‚Ausgang'? Fast durchweg wird derselbe im Sinne von ‚Ende' genommen. Ist dem so, dann gehört das ‚Fest der Lese' noch dem alten Jahre an. Und dies wird auch durch Exod. 23, 14: „Dreimal sollst du mir Festfeier halten im Jahre" bestätigt. ‚Ausgang' im Sinne von ‚Anfang' — wie es יצא (gleich babyl. waṣū) in seiner Grundbedeutung ‚herauskommen' (von Sonne, Sternen, Pflanzen) nahegelegt — kann daher nicht in Betracht kommen[2]. Für die Annahme aber, daß hier vom Ende des bürgerlichen Jahres die Rede sei, liegt kein hinreichender Grund vor. Die Vertreter der gegenteiligen Ansicht übersehen ganz, daß sie mit sich selbst in Widerspruch geraten. Nach ihnen fiel das bürgerliche Neujahr auf den 1. bzw. 10. Tišri, während das ‚Fest der Lese', das auch nach Exod. 23, 14 noch zum alten Jahre gehört, in die 2. Hälfte des Tišri fällt. Der ‚Ausgang des Jahres' kann somit nur der letzte Abschnitt des landwirtschaftlichen Jahres sein[3]. Dies wird obendrein durch die Art des Jahres im unmittelbar (23, 10 f.) vorausgehenden Abschnitt bestätigt, wo es sich (s. oben S. 45 f.) um das Sabbatjahr handelt. Im Gegensatz zu diesem Bauernjahr begann das (gleichzeitige) offizielle bürgerliche Jahr im Frühling (s. unten S. 141 f.); es ist also ausgeschlossen, daß beide Jahresformen sich decken. Sie unterscheiden sich auch dadurch, daß das bürgerliche durch das Mond-Neulicht des ersten Monats scharf begrenzt ist, während das ökonomische einen mit der Zeit des Frühregens schwankenden Anfang hat. Als letzteren kann man etwa den Anfang des November betrachten, wo man die Felder für die Hülsenfrüchte zu bestellen pflegt. Unmittelbar vorher endete die Traubenlese, deren Beginn je nach der Lage sich von Anfang September bis gegen Mitte Oktober hinzog (vgl. Lev. 26, 4. 5). Das

[1] Statt לִתְקוּפַת.

[2] Der Erklärungsversuch RIEDELS (Zeitschrift f. d. alttest. Wissensch. [1900] 329 ff.) muß demnach als gescheitert gelten. Die Entgegnung KÖNIGS (Kalenderfragen, ZDMG [1906] 624[3]), die Deutung RIEDELS sei ‚nicht ganz wahrscheinlich', da das „Einsammlungsfest" den Schluß des Jahres bezeichne, ist natürlich nicht entscheidend. Die Ansicht von LOTZ (HERZOG-HAUCK, Realencykl.[3] VIII, 526), der ‚Ausgang des Jahres' bezeichne nur das Ende „der guten sonnigen Zeit, wo man wandern kann, die Herden auf den Triften weiden, im Kriege die Heere zu Felde ziehen, die jährlichen Feste gefeiert werden", also die Zeit von Frühling bis Herbst, trifft kaum das Richtige; denn ein, wenn auch bevorzugter, Jahresabschnitt ist doch nicht das Jahr.

[3] Bereits DILLMANN (Über das Kalenderwesen der Israeliten vor dem babylonischen Exil in Monatsber. d. Berl. Akad. 1881, 915 ff.) vertrat die Ansicht, daß in Exod. 23, 16 vom ‚Bauernjahr' die Rede sei, doch ohne überzeugende Begründung (wie schon KÖNIG a. a. O. 625 mit Recht bemerkte).

‚Fest der Lese' (Laubhütten) schwankte — weil nicht an das reine Sonnenjahr, sondern an das Lunisolarjahr gebunden — gleichfalls. Im 1. Jahrh. v. Chr. fiel der Anfang, d. h. der 15. Tišri, frühestens auf den 16. Sept., spätestens auf den 13. Oktober gregor., was auch für die früheren Jahrhunderte wenigstens annähernd zutreffen dürfte. Das ‚Fest der Lese' fällt somit in die Zeit der Traubenernte hinein; es ist zwar ein Dankfest für die gesamte Ernte (Deut. 16, 13), aber nicht „für die nun ganz (auch in Obst- und Weinpflanzungen) vollendete Ernte" [1]. An einigen sehr günstig gelegenen Orten mochte sie allerdings am 15. Tišri, selbst wenn derselbe sehr früh fiel, schon vorüber sein; an andern dagegen hatte die Haupt-Weinlese am 15. Tišri, selbst wenn derselbe auf Anfang Oktober fiel, noch nicht einmal begonnen. In der Tat wird auch in keiner der in Betracht kommenden Stellen (Exod. 23, 16; Lev. 23, 29; Deut. 16, 13) angedeutet, daß die Ernte bereits abgeschlossen sei; es heißt dort nicht: „wenn du eingeheimst hast", sondern „wenn du einheimsest".

Und nun zur Bedeutung der tekupha des Jahres, welche Exod. 32, 22 die Zeit des ‚Lesefestes' bezeichnet. Das Wort wird bald mit ‚Drehung, Wende', bald mit ‚Ablauf, Umlauf' o. ä. (s. die Wörterbücher von König [1910] und Gesenius-Buhl[15] [1915]). Aber was bedeutet es hier? Buhl übersetzt ‚Drehung' im Sinne von Tag- und Nachtgleiche, offenbar mit Rücksicht auf die neuhebräische Bezeichnung der Jahrespunkte als tekuphot[2]. Ich fürchte jedoch, daß man hier eine neujüdische Auffassung ohne genügenden Grund nach Alt-Israel verpflanzt. Die neujüdische tekupha ist dem terminus technicus der griechisch-alexandrinischen Astronomie, τροπή, lat. cardo, für die beiden Sonnenwendepunkte entlehnt. Später wurden die τροπαί bzw. cardines auch zur Bezeichnung der beiden Äquinoktialpunkte gebraucht. Die tekuphot sind daher recht späten Ursprungs. Das Hirten- und Bauernvolk Alt-Israels wußte davon gewiß nichts. Die Babylonier der letzten Jahrhunderte v. Chr. haben sich allerdings um die Feststellung der beiden Solstitial- und Äquinoktialpunkte bemüht, aber eine gemeinsame Bezeichnung derselben als Drehpunkte war ihnen fremd. Eine rohe Bestimmung der Zeit der Äquinoktien dürfte den gebildeten Israeliten schon zur Zeit des Auszugs aus Ägypten bekannt gewesen sein[3]. Es ist aber doch unwahrscheinlich, daß man gerade das (Herbst-)Äquinoktium und nicht das Sommersolstitium als die Drehung oder Wende des Jahres bezeichnet hat. Oder sollte sich die ‚Wende' auf den Nullpunkt (Mittelpunkt) der ‚Abendweite' der Sonne beziehen?[4] Das wäre hübsch ausge-

[1] So irrtümlich Winer, Bibl. Realwörterbuch II, 7; Marti bei Kautzsch, Die Hl. Schrift[3] (1909) I, 269a u. a.

[2] Siehe Levy, Neuhebr. und chald. Wörterbuch 4, 662; Ginzel, Handbuch der Chronol. II, 96 ff.

[3] Die Richtung des kürzesten Schattens eines lotrechten Stabes ergab die Mittagslinie (S.-N.) und die dazu Senkrechte bezeichnete die Richtung (O.-W.); auf diese aber fiel zur Zeit der Äquinoktien — wenigstens annähernd — der Schatten des Stabes bei Aufgang oder Untergang der Sonne. Ein solches Verfahren mußten schon die Pyramidenbauer gekannt haben, da sie ihre Bauten nach den Himmelsgegenden orientierten.

[4] Zur Zeit des Sommersolstitiums geht für Jerusalem die Sonne nahezu 28° nördlich vom Westpunkt des Horizonts unter; zur Zeit des Wintersolstitiums ebenso südlich. Mit

dacht, dürfte aber der primitiven Naturauffassung der altisraelitischen Zeit schwerlich entsprechen. So dünkt uns denn die Deutung tekupha = Herbstäquinoktium an der Stelle Exod. 34, 22 kaum angebracht. Dazu kommt, daß die Zeit des Beginns des Laubhüttenfestes selbst im Mittel nicht auf das Äquinoktium, sondern erheblich später fiel. Wir werden daher gut tun, in tekupha etwa die letzten 6—7 Wochen des (ökonomischen) Jahres zu sehen, wo die Sonne in ihrem Kreislauf sich zum Anfangspunkt zurückwendet. Diese ‚Zurückwendung' sagt wesentlich dasselbe wie der ‚Ausgang' des Jahres (Exod. 23, 16).

b) Die weitere vermeintliche Beweisstelle I Sam. 1, 20f. hat weder mit dem bürgerlichen noch mit dem ökonomischen Jahresende etwas zu tun. Der Ausdruck litekuphat haj-jamîm ‚um die Wende der Tage' bezieht sich auf die Menstruationsperiode, wie König, Wörterbuch (1910) 556a mit Recht bemerkt, entgegen seiner früheren Ansicht (ZDMG [1901] 625f.).

c) Die Stellen Is. 29, 1: „Fügt Jahr zu Jahr, im Kreislauf mögen Feste gehen" und 32, 10: „Über Jahr und Tag (יָמִים עַל־שָׁנָה ‚Tage zum Jahre') da werdet ihr zittern, ihr Sorglosen (Weiber); denn ein Ende hat's mit der Weinlese, eine Obsternte wird nicht kommen", sind für unsern Zweck gleichfalls unbrauchbar. Wie König (ZDMG [1906] 626) daraus ein ‚Zusammenfallen von Jahresschluß und Obsternte' ableiten kann, ist nicht recht verständlich. Selbst wenn es bestimmt hieße ‚heute übers Jahr' wäre eine solche Folgerung nicht zulässig.

Von den bei Wellhausen oben sub 1 angeführten fünf Stellen kommen somit nur Exod. 23, 16 und 34, 21 zur Geltung; aber sie beweisen nur einen herbstlichen Anfang des ökonomischen, nicht des bürgerlichen, königlichen Jahres.

dieser Schwankung der Abendweite nimmt der Lichttag von $14^h 5^m$ bis zu $9^h 55^m$ Stunden ab. Die Art der Abnahme vom Sommersolstitium bis 20. Oktober während je 15 Tagen zeigt folgende Tabelle:

	Abend-Weite	Diff.	Dauer des Lichttages	Diff.
Juni 22	+ 27°55′		$11^h 5^m$	
Juli 7	+ 26 55	1° ′	11	5^m
„ 22	+ 24 11	2 44	13 46	14
Aug. 6	+ 19 55	4 16	13 27	19
„ 21	+ 14 31	5 24	13 2	25
Sept. 5	+ 8 14	6 17	12 35	27
„ 20	+ 1 30	6 44	12 6	29
Okt. 5	− 5 22	6 52	11 37	29
„ 20	− 12 1	6 39	11 8	29

Zur Zeit des Solstitiums bleibt der Übergangspunkt nahezu unverrückt; dann aber setzt eine stets wachsende Schnelligkeit der Bewegung ein. Von VI. 22 bis VII. 22 beträgt dieselbe 3°44′, von VII. 22 bis VIII. 21: 9°40′, von VIII. 21 bis IX. 20: 13°1′, von IX. 20 bis X. 20: 13°31′. Die auf- oder untergehende Sonne führt somit zwischen den Solstitien eine pendelartige Bewegung aus, bei der die Mitte des Schwingungsbogens, der Wendepunkt, die größte Geschwindigkeit hat. Im Rohen läßt sich dies auch an der wechselnden Richtung des durch eine Türöffnung oder Fensterspalte einfallenden Lichtes der auf- oder untergehenden Sonne oder dem entsprechenden Schatten eines aufrechten Stabes oder einer Mauerkante beobachten.

2. Der Jahresanfang unter Josias (II Kön. 22, 3 ff.; 23, 22 f.).

Mehr Glück scheint Wellhausen zu haben, wenn er aus dem Umstand, daß die Auffindung des Gesetzes und das dort vorgeschriebene Paschafest am 14. Nisan in das gleiche (18.) Jahr des Josias fallen, auf den Jahresanfang im Herbst schließt. Ist es doch völlig klar, daß die Reinigung des Kultes II Kön. 23, 4—20 nicht innerhalb 13 Tagen vollendet sein konnte und scheint es auch nach der Reihenfolge des Berichtes außer Zweifel, daß diese Kultreform erst durch die Auffindung des Gesetzes veranlaßt ward. Aber gerade das letztere trifft nicht zu; vielmehr liegen die Ereignisse 23, 4—20 vor denen in 22, 3—23, 3.

Bleiben wir zunächst beim II. Königsbuch. Hier (22, 2 und 23, 15) wird dem König Josias ein uneingeschränktes Lob gespendet: „er wandelte durchaus auf dem Wege seines Ahnhern David und wich nicht ab weder zur Rechten noch zur Linken." Wäre dem wirklich so, wenn er bis zu seinem 18. Regierungsjahr all die vielfältigen Götzengreuel, die 23, 4—20 erwähnt werden, selbst im Tempel von Jerusalem geduldet hätte? Oder könnte man annehmen, daß Josias 18 Jahre hindurch bona fide den Götzen seines Vaters Amon und seines Großvaters Manasse gefolgt wäre, daß das Andenken an seinen edlen und frommen Ahnen Ḥizḳijah (Ezechias), der nur 55 Jahre vor der Thronbesteigung seines Urenkels starb, sowie die Erinnerung an den machtvollen Propheten Isaias bei den Erziehern und Räten des jungen Königs so gut wie erloschen war? Bedurfte es damals wirklich der Auffindung des Gesetzbuches, um die Vielgötterei als Unrecht zu erkennen, und ist es psychologisch erklärlich, daß jener Fund ganz plötzlich einen solch radikalen Umschwung bewirkte? Ein hereinbrechendes Strafgericht mochte das fast erstorbene Glaubens- und Pflichtbewußtsein aufrütteln; das Wiedererscheinen eines verschollenen Gesetzbuches aber konnte nur diejenigen zur genauen Befolgung zum Teil in Vergessenheit geratener religiöser Vorschriften antreiben, die bereits im Glauben an ihren göttlichen Urheber begründet waren. So sagt denn auch die Stelle 23, 22: „Denn es war kein solches Pascha gefeiert worden, wie dieses (im 18. Jahre Josias'), von der Zeit der Richter an" offenbar nicht, daß die Paschafeier während mehrerer Jahrhunderte ausgefallen war, sondern nur, daß es nicht in so würdiger und den gesetzlichen Vorschriften so ganz entsprechender Weise [1] gefeiert ward. All dies wird bestätigt durch die Worte Josias 22, 13:

[1] Schiaparelli, Die Astronomie des A. T. (1904), 104 berücksichtigt diese Schwierigkeit gar nicht; dadurch aber verliert natürlich seine ablehnende Haltung gegenüber Wellhausen ihre Bedeutung. Auch die Erklärung von Lotz (Herzog-Hauck, Realencykl.[3] VIII, 527: „Das Datum (II Kön.) 23, 21 f. stammt nicht aus alter Quelle und es ist unschwer anzunehmen, daß der Erzähler in der Betrachtung, die er da anstellt, das Datum von 22, 3 wiederholt, ohne zu bedenken, daß das Pascha erst in das folgende Jahr fallen könnte" trifft schwerlich zu. Lotz sieht sich allerdings zu seiner Annahme gedrängt, weil er den Zusatz „im 8. Monat", welche die LXX zu dem Jahresdatum II Kön. 22, 3 bieten, für berechtigt hält. Man darf indes an dieser Berechtigung zweifeln; denn wie auch Kittel, Die Bücher der Könige (1900), 302 hervorhebt, deutet nicht das geringste darauf hin, daß jene Notiz auf guter Überlieferung beruht. Wir haben sogar allen Grund zu der

„Groß ist der Zorn Jahves, der gegen uns entbrannt ist“ (nicht etwa, weil wir den Kult fremder Götter gepflegt oder gestattet, sondern) „weil unsere Väter den Worten dieses Buches nicht gehorcht haben“. Hätte der 23, 4 ff. erwähnte Götzendienst bis zum 18. Jahr seiner eigenen Regierung gedauert, so hätte der König zweifellos anders geredet. Die Meinung, daß die Reihenfolge der Erzählung 22, 3 ff.—23, 4 ff. auch der Zeitfolge entspreche, ist also durchaus unhaltbar. Die 23, 4 ff. geschilderte Kultreform muß schon längst vor dem 18. Jahre des Königs stattgefunden haben.

Wir verfügen aber auch noch über ein direktes und zugleich sehr bestimmtes Zeugnis. Nach II Chron. 34, 3 ff. hat Josias bereits im achten Jahre seiner Regierung (also im 16. Jahre seines Lebens) angefangen, den Gott seines Ahnherrn David zu suchen und im **12.** Jahre seines Königtums begonnen, Juda und Jerusalem vom heidnischen Kult zu reinigen, um dann auch in ganz Israel dasselbe zu tun. Erst nach dieser langwierigen Arbeit[1] kehrte der König wieder nach Jerusalem zurück (34, 7). Im 18. Jahre, als man bei Ausbesserungsarbeiten im Tempel das Buch des mosaischen Gesetzes fand, war bereits alles, was an das Heidentum erinnern konnte, beseitigt. Die im hebräischen und griechischen Text nicht ganz klare Stelle 34, 8: לְטַהֵר אֶת־הָאָרֶץ וְהַבַּיִת; *τοῦ καθαρίσαι τὴν γῆν καὶ οἶκον* kann nicht nur nach dem Vorausgehenden, sondern auch gemäß dem

Annahme, daß das Paschafest 23, 21 unmittelbar nach dem an die Auffindung des Buches sich anknüpfenden Bundesbeschluß (22, 3) gefeiert worden ist (s. unten S. 141). Auf jeden Fall darf man auf jene Angabe der LXX nicht einen Beweis für den Jahresanfang im Herbst stützen, wie es Šanda, Die Bücher der Könige (1912) II, 401 getan.

[1] Die II Chron. 3, 6—7 nur kurz angedeuteten, in II Kön. 23, 4—20 ausführlich beschriebenen Zerstörungsarbeiten nahmen in Anbetracht ihrer großen Ausdehnung und des Umstandes, daß sie in Gegenwart des Königs (II Chron. 34, 4) geschahen, also nicht gleichzeitig im ganzen Lande vorgenommen wurden, jedenfalls geraume Zeit in Anspruch; denn was die 55jährige Regierung eines Manasse systematisch verdorben hatte, ließ sich nicht in kurzer Zeit wiedergutmachen. So begreift es sich leicht, daß Jeremias (2, 1) noch im 13. Jahre Josias' (1, 1), also etwa ein Jahr nach dem Beginn der Reform, Jerusalem seinen Undank und Abfall von Gott vorhält. Es ist auch schwerlich Zufall, daß das erste Auftreten des Propheten zeitlich mit der ersten Reformtätigkeit seines jungen Königs fast zusammenfällt. Dieser oder dessen Berater waren sich offenbar bewußt, daß man mit Polizeimaßregeln allein ein verirrtes Volk nicht zur Pflicht zurückführen kann, daß es vielmehr der Kraft des Gotteswortes aus prophetischem Munde bedarf. Die Ansicht Šandas, a. a. O. II, 328, es handle sich in II Chron. 3, 6—7 höchstens um unbedeutende Reformversuche, die aber, wie aus Jerem. 2, 1 erhelle, von keinem besonderen Erfolge begleitet gewesen seien, läßt sich mit dem Text der Chron. und dem Ergebnis einer genauen Vergleichung derselben mit den entsprechenden Stellen in II Kön. nicht in Einklang bringen. Wenn es sich aber so auch herausstellt, daß chronologisch II Kön. 22, 3—23, 3 auf 23, 4—20 folgen sollte, so ist damit nur konstatiert, daß der hl. Text hier durch eine spätere Hand ein ähnliches Mißgeschick erlitten hat wie kurz zuvor, wo II Kön. 21, 12 ff. Ezechias der Gesandtschaft Merodak-Baladans seine Schätze zeigt, während doch schon 18, 14—16 ihre restlose Auslieferung an den Assyrer-König Sanherib (701 v. Chr.) berichtet wird. Auch ist wohl zu beachten, daß der Chronist die Berichte unserer Königsbücher, die er nicht selten wörtlich wiedergibt, in einem ursprünglicheren Zustande gekannt hat. Wir sind daher berechtigt, die Ereignisse nach seinen ausdrücklichen Angaben chronologisch zu ordnen.

Nachfolgenden ursprünglich kaum einen anderen Sinn haben, als den in der Vulgata: mundata iam terra et templo Domini. Die Tempelreparaturen waren ja keine Reinigung. Alle Ereignisse von der Auffindung des Gesetzbuches bis zum Paschafest (II Chron. 34, 15—32) erforderten insgesamt nur einige Tage. Es liegt also kein stichhaltiger Grund vor, den Jahresanfang zur Zeit Josias' im Herbst zu suchen. Es ist sogar sowohl nach II Kön. als nach II Chron. nicht zu bezweifeln, daß das Jahr im Frühjahr (mit Nisan) begann. Dies lehren folgende Erwägungen. Durch den Nachweis, daß II Kön. 23, 4—20 chronologisch vor 22, 3ff. gehört, rückt 23, 21 an 23, 3 heran, zu dem es auch dem Sinne nach vorzüglich paßt. „Und er (der König) las vor ihren Ohren alle Worte des Bundesbuches, das im Tempel Jahves gefunden worden war. Alsdann trat der König an die Säule(?) und schloß den Bund vor Jahve, daß sie Jahve nachwandeln und seine Gebote, Zeugnisse und Satzungen von ganzem Herzen und ganzer Seele beobachten wollten, um so die Worte dieses Bundes, die in diesem Buche geschrieben standen, in Kraft treten zu lassen. Und alles Volk trat in den Bund" (23, 2. 3) und „Sodann gebot der König allem Volke also: Feiert Jahve, unserm Gotte, ein Pascha, wie in diesem Bundesbuch vorgeschrieben ist". (23, 21) gehören inhaltlich und formell notwendig zusammen. Das ist fast ebenso augenscheinlich wie die Zusammengehörigkeit zweier babylonischer Tontafelfragmente, die völlig übereinstimmende Bruchlinien aufweisen und obendrein sich sinngerecht ergänzen. Die Aufforderung zur Feier des Pascha an sich ist freilich zunächst nur eine praktische Folgerung der im Tempel von König und Volk eingegangenen Verpflichtung auf das wiedergefundene Gesetzbuch Jahves; aber die Worte: „wie in diesem Buche vorgeschrieben ist" versetzen uns unabweisbar in jene Versammlung. Nur aus dieser Situation heraus sind sie verständlich. Der königliche Befehl die Osterfeier betreffend erfolgte also unmittelbar nach der Verlesung des Gesetzes und der Verpflichtung des Volkes. Wie aber die Versammlung im Tempel gewiß bald nach der Auffindung des Gesetzbuches tagte, so liegt auch zwischen jenem Befehl und der Festfeier nur kurze Zeit. Letzteres war gewiß nicht erst fünf Monate später, wie man aus der LXX-Angabe im ‚8. Monat' schließen müßte, wenn diese Ergänzung des Jahresdatums 22, 3 richtig wäre [1].

Somit muß zur Zeit des Josias der 1. Nisan der Anfang des bürgerlichen Jahres gewesen sein.

3. Lev. 23, 24 und 25, 9; Ezech. 40, 1.

Im Anschluß an seine sub (1) und (2) als unzutreffend nachgewiesene Deutung zugunsten des bürgerlichen Jahresanfangs im Herbst glaubt Wellhausen auch noch aus den soeben genannten Stellen eine Bestätigung derselben entnehmen zu können. Die Ankündigung des Tišri-Neulichts durch Lärmblasen (Lev. 23, 24) gelte dem roš haš-šanah (Neujahr), wie die durch

[1] Siehe S. 139, Anm.

Lev. 25, 9 beglaubigte Tradition beweise. Das sei die alte kirchliche Ordnung, die zugleich in der alten Königszeit geherrscht habe. Erst in babylonischer Zeit habe sich das bürgerliche Jahr von dem kirchlichen getrennt. Im Exil sei übrigens Neujahr wahrscheinlich am VII. 10 gefeiert worden, was aus Lev. 25, 9 und Ezech. 40, 1 erhelle.

Der Altmeister der kritischen Schule befindet sich indes auch hier nachweisbar im Irrtum, wie aus Folgendem hervorgeht.

1. Beweist die Stelle Lev. 23, 24 weder für sich allein noch im Bunde mit 25, 9, daß die Feier dem VII. 1 dem ‚Neujahrstag' gilt. Gründe:

a) Lev. 23, 24 ist von roš haš-šanah nicht die Rede; diese Bezeichnung des VII. 1 müßte man aber dort wie auch in der Parallelstelle Num. 29, 1 unbedingt erwarten, falls Wellhausen im Rechte wäre.

b) Auch Lev. 25, 9 weist mit keinem Wort auf einen herbstlichen Anfang des bürgerlichen oder kirchlichen Jahres hin; der Posaunenschall am VII. 10 gilt vielmehr lediglich dem bevorstehenden Jobeljahr, das seinem Charakter entsprechend ein Ende Oktober oder Anfang November beginnendes Bauernjahr war. In allen andern Jahren ist jener Tag lediglich der Buße und Sühne geweiht; von Posaunenschall ist da nicht die Rede (Lev. 23, 26). Und wie konnte es den Juden in den Sinn kommen, das Neujahr zuerst vom 1. auf den 10. und dann wieder auf den 1. Tišri zu verlegen?

c) Das Datum Ezech. 40, 1 ist nicht der hebräische 10. Tišri, sondern der babylonische 10. Nisan (rēš šatti), wie wir bald zeigen werden.

d) Die Feier des 1. Tišri durch Posaunenschall, Opfer und Sabbatruhe galt der besondern Heiligkeit des 7. Monats, dem Sabbat-Monat, in den nicht nur das Laubhüttenfest, sondern auch der große Versöhnungstag[1] fiel.

4. Der bürgerliche Jahresanfang unter Ahab. Dauer der regenlosen Zeit I Kön. 17 f.; Luk. 4, 25; Jak. 5, 17; Jos. Ant. VIII, 13, 2.

Šanda, Die Königsbücher (1910) I, 416, hat behauptet, die Zeitangabe in I Kön. 17, 18 bezüglich des Anfangs und Endes der großen Dürre lasse sich nur erklären und mit der diesbezüglichen Nachricht Menanders (bei Jos. Ant. VIII, 13, 2) in Einklang bringen, wenn der Herbst als Jahresanfang angenommen wird. Nach Menander dauerte die Dürre unter dem König Ithobalos von Tyrus vom Hyperberetaios des einen bis zum Hyperberetaios des andern Jahres, also nur ein Jahr. Wie aber stimmt dies zum biblischen Bericht? Nach Šanda so: Die Prophezeiung des Elias fiel vor Herbstneujahr[2], der erste Regen nach dem folgenden Herbstneujahr, also tatsächlich im 3. Jahr (von 17, 1 an gerechnet). Dem kann man jedoch nur teilweise beipflichten. Daß die Angabe 17, 1 sich auf das 1. Jahr

[1] Die Annahme einer späten Entstehung dieser Feier beruht auf einer unrichtigen Auffassung von Ezech. 45, 17—25 u. Neh. 8, 1—9, 5 (siehe oben S. 125 ff.).

[2] Šanda suchte a. a. O. 415 f. auch das Jahr der Dürre zu bestimmen; aber sein Ergebnis (857/6 v. Chr.) kann kaum richtig sein, da sein Ausgangspunkt (die Lebenszeit des Elisäus) allem Anschein nach fehlerhaft ist (siehe unten S. 178).

beziehe ist richtig, doch muß es auch bewiesen werden. Folgende Gründe dürften wohl hinreichen.

1. Aus 17, 1: „Da sprach Elias ... es soll diese Jahre weder Tau noch Regen kommen", geht hervor, daß die Weissagung im 1. Jahr der regenlosen Zeit geschah. 2. In 18, 1: „Lange Zeit danach erging das Wort Jahves an Elias im 3. Jahre also: gehe, zeige dich Aḥab, damit ich Regen auf den Erdboden sende" schließt sich nur die erste Zeitangabe an die Ereignisse in Ṣarpat an, die letztere dagegen greift auf den Beginn der Dürre zurück, was auch durch die Trennung der beiden Zeitbestimmungen klar genug angedeutet wird. Der Verfasser von 1 Kön. will doch berichten, wie lange die Dürre gedauert hat, nicht etwa, wieviel Zeit zwischen der Erweckung des Knaben der Witwe und dem Ende der Dürre verstrich, denn ersteres hatte einen Zweck, letzteres nicht. Auch darin stimme ich Šanda zu, daß der erste Regen im Spätherbst fiel; denn 1. war dies allein zweckentsprechend, indem es eine fruchtverheißende Aussaat ermöglichte, und 2. entspricht es auch ganz der Angabe Menanders (diese beiden Gründe führt auch Šanda an). Verfehlt aber scheint es mir, den ersten Ausfall des Regens (Beginn der Dürre) im November anzusetzen; vielmehr läßt sich beweisen, daß die regenlose Zeit bereits Februar März, d. h. im letzten Monat (Adar) des mit Nisan beginnenden Jahres anfing und im Tišri des 3. Jahres endete, also 19 oder 20 Monate umfaßte, eine Annahme, die allen in Betracht kommenden biblischen Stellen (I Kön. 17—18; Luk. 4, 25 und Jak. 5, 17) gerecht wird und auch mit der Nachricht Menanders (bei Josephus l. c.) nicht im Widerspruch steht.

Zum Verständnis der Beweisführung sei folgendes vorausgeschickt:

a) Der für die Entwicklung der Kornfrucht so wichtige Spätregen tritt in Palästina von Ende Februar bis April (inkl.) ein. Der 1. Nisan, der etwa zwischen 10. März und 6. April gregor. schwankte, fiel also mitten in die Zeit des Spätregens. Blieb also dieser ganz aus und war der 1. Nisan Jahresgrenze, so haben wir sowohl im letzten Monat des 1. als auch im ersten Monat des 2. Jahres keinen Regen. b) Die hebräische Zählung der Jahre (wie auch der Monate und Tage) bei Angabe eines Zeitraums schließt stets den Anfangs- und den Endtermin ein. So werden vom 1. bis zum 3. Jahre ‚drei Jahre' gezählt, selbst wenn der bezeichnete Zeitraum erst im letzten Monat des 1. Jahres beginnt und schon im ersten Monat des 3. Jahres endet. Das bekannteste Beispiel dieser Art bietet Matth. 12, 40. Die Grabesruhe des Herrn von „drei Tagen und drei Nächten" reicht tatsächlich nur vom Spätnachmittag des Karfreitags[1] bis zur Morgenfrühe (vor Sonnenaufgang) des Sonntags, also rund $1^1{}_2$ Tage. Das sind die ‚drei Tage' bei Joh. 2, 19. Ähnlich heißt es von Esther (4, 16), daß sie ‚drei Tage und drei Nächte' fastete, am 3. Tage aber ihre königlichen Gewänder anzog und im Palast erschien (5, 1 ff.). Ähnlich auch Tob. 3, 10. 12.

[1] Wie jeder Tag nach hebräischer Zählweise mit Sonnenuntergang endend.

Nach dieser Verständigung gehen wir daran, zu beweisen, daß die regenlose Zeit unter Aḥab im letzten Monat, dem Adar (Februar März) des 1. Jahres begonnen hat. Der erste Regenausfall war entweder der Frühregen im Herbst (Okt. Nov.) oder der vorgenannte Spätregen. Ersteres ist aber sehr unwahrscheinlich, ja unannehmbar. Gründe:

a) Zunächst ist es sehr unwahrscheinlich, daß der Prophet in der Winterszeit sich in seinem Versteck am Bache Krit im Ostjordanlande aufhielt, bis infolge des Ausbleibens des Regens der Bach versiegte. Das wäre doch eine allzu harte und unverdiente Buße, zudem wäre sein Versteck gefährdet gewesen, da es sich durch den Rauch eines wärmenden Feuers leicht den Häschern Aḥabs verraten hätte (vgl. I Kön. 18, 10); obendrein ist es wenig wahrscheinlich, daß selbst ein unter gewöhnlichen Verhältnissen andauernder Bach sich bis in den Winter hinein halten konnte, wenn im Herbst kein Regen eintrat. b) Ganz unannehmbar aber wird der Anfang der Dürre im Oktober 1. dadurch, daß nach 17, 1 die Prophezeiung der regenlosen Zeit noch in das Jahr ihres Beginns fallen muß (vgl. oben) und nicht — wie Šanda annimmt — ins Vorjahr, 2. weil die Annahme einer nur einjährigen Dauer (von Okt. bis Okt.) mit den „drei Jahren und sechs Monaten" bei Luk. 4, 25 und Jak. 5, 17 in unlösbarem Widerspruch steht.

Gilt aber letzteres nicht auch für unsere Erklärung? Auf den ersten Blick scheint es allerdings so; eine genauere Untersuchung lehrt das Gegenteil. Wie können und wie müssen denn die „drei Jahre und sechs Monate" gedeutet werden? Sind die „drei Jahre" wirklich voll zu nehmen? Setzen wir dies voraus, so stehen wir vor der Tatsache, daß mindestens dreimal hintereinander die Korn-, Obst- und Ölernte ausfiel, daß mindestens drei Jahre hindurch der Graswuchs erstorben, die Teiche, Quellen und Brunnen längst erschöpft und ausgetrocknet waren und daß trotzdem die Menschen und das Vieh zwar große Not litten, aber dennoch zum Teil wenigstens ihr Leben fristeten. Das wäre ein weit größeres Wunder als das, welches Elias gewirkt hat, und es wäre daher zu erwarten, daß der heilige Text ersteres noch mehr hervorheben würde, als letzteres. Eines solchen Erhaltungswunders wird aber weder I Kön. noch Luk. 4, 25 noch auch Jak. 5, 17 gedacht. Noch mehr! Die Zustände, welche I Kön. 18, 2 ff. von der allgemeinen Not entworfen werden, sind zwar erschreckend genug, reichen aber nicht entfernt an die notwendigen Folgen einer auch nur $2^1{}_2$jährigen Dauer der Dürre heran. Die Hungersnot hatte gegen das Ende der Dürre überhand genommen und der König ließ z. T. unter persönlicher Leitung das Land durchsuchen, ob sich nicht im Bereich von Quellen und Bächen noch etwas Gras fände, um Roß und Maultier am Leben zu erhalten. Darauf durfte man wohl nach etwa $1^1{}_2$jähriger Dürre noch hoffen; bei ihrer Ausdehnung auf $2^1{}_2$ oder gar mehr Jahre war man dieser Nachforschung und Sorge für die Tiere überhoben. Daraus ergibt sich jedenfalls mit Gewißheit, daß die ‚drei Jahre' Luk. 4, 25 (Jak. 5, 17) nicht als drei volle Jahre gelten können. Sie dürfen aber auch nicht allgemein und unbestimmt in dem Sinne genommen werden: „vom 1. bis zum 3. Jahre"

wie etwa die ‚drei Tage' oder ‚drei Tage und drei Nächte' in den oben erwähnten Stellen; denn die Hinzufügung von „sechs Monate" wäre ganz zweckwidrig, wenn die vorausgehenden ‚drei Jahre' nur etwas ganz Schwankendes wären[1]. Außer dem Maximum des Zeitwertes von drei Jahren kann aber im Sinne der Hebräer (s. oben) nur das Minimum und der Mittelwert als hinreichend bestimmt gelten. Der Mittelwert (= zwei Jahre) kommt indes hier nicht in Betracht, weil eine Dürre von zwei Jahren und sechs Monaten viel zu lang wäre, um mit I Kön. 18, 2ff. in Einklang gebracht werden zu können (s. oben). So bleibt nur die Deutung als Minimum, d. h. als die Zeit von Adar (Februar/März) des 1. bis zum Nisan (März/April) des 3. Jahres, d. i. 13 bzw. 14 Monate. Dazu kommen dann noch die „sechs Monate" vom Jjjar bis Tišri (inkl.) = etwa Mai—Oktober. Die ganze Berechnung ist durchaus natürlich: vom normalen Anfang der einen Periode des ‚Spätregens' bis zum normalen Ende der folgenden (hebräische Zählweise!) und dazu noch weitere sechs Monate bis zum ‚Frühregen'. Diese deuten zugleich an, daß die Jahreszeiten des Anfangs und des Endes $^1/_2$ Jahr auseinander liegen. Natürlich wäre Luk. 4, 25 (und Jak. 5, 17) auch die Angabe „drei Monate" allein berechtigt; aber der Ausdruck „drei Jahre und sechs Monate" ist für jeden, der sich an die hebräische Zählweise gewöhnt hat, viel bestimmter. Doch wie läßt sich unsere Deutung mit der einjährigen Dauer von Hyperberetaios bis Hyperberetaios bei Menander in Einklang bringen? Bezöge sich diese Meldung auf Samaria oder auf Gesamt-Syrien, so wäre natürlich jeder Ausgleich von vornherein ausgeschlossen. Allein Menanders Bericht bezieht sich nur auf eine einjährige Dürre unter Ittabal, dem König von Tyrus. Bei der nördlicheren Breite dieses Gebietes, seiner maritimen Lage und der Nähe des Libanon konnte es aber recht wohl geschehen, daß dort der Spätregen, der in Samaria ganz ausblieb – wenn auch vielleicht in unzureichendem Maße[2] —, wirklich eintrat. Ähnliche Unterschiede kann man auch bei uns oft genug beobachten.

Vorstehende Untersuchung hat somit 1. den Nachweis erbracht, daß unter Aḥab (873—854 v. Chr.) der bürgerliche Jahresanfang nicht auf den 1. Tišri, sondern auf den 1. Nisan fiel und 2. die Dauer der regenlosen Zeit I Kön. 17, 18 in einer Weise erklärt, die auch den Angaben Luk. 4, 25 (und Jak. 5, 17) sowie der hebräischen Auffassung vollkommen gerecht wird[3].

[1] Es wäre dies ebenso unpassend wie etwa die Maßangabe „1 bis 3 Ellen und 6 Zoll".

[2] Auch in Ṣarpat (zwischen Tyrus und Sidon, etwa 15 km südlich des letzteren) war beim Eintreffen des Propheten allem Anschein nach — wenigstens unter den Armen — bereits Nahrungsnot eingetreten (I Kön. 17, 12). Dies konnte daher kommen, daß die Ernte in Phönizien infolge unzureichenden Spätregens sehr spärlich ausgefallen war, aber auch daher, daß selbst in Phönizien wegen des gänzlichen Ausfalls der Ernte in den Nachbarländern die Korn- und Ölpreise eine für die arme Bevölkerung unerschwingliche Höhe erreicht hatten.

[3] Šanda deutet die „drei Tage und sechs Monate" als „spätere apokalyptisch ungenaue Redeweise (vgl. dazu die drei Tage und Nächte Matth. 12, 40), welche jene Naturerscheinung über eine halbe apokalyptische Unglücksperiode (7 Jahre bei Daniel 12, 7) ausgedehnt wissen wollte" (Elias und die religiösen Verhältnisse seiner Zeit, Bibl. Zeitfragen VII, 1/2 [1914], 13; ebenso in Die

5. Der Jahresanfang unter Ṣedeḳia.

Sanda, Die Bücher der Könige II, 401, stellte den Satz auf: „Auch die Jahre des letzten jüdischen Königs sind von Herbst zu Herbst zu rechnen.“ Den Beweis führt Sanda II, 380 folgendermaßen:

„Der Beginn der Belagerung fällt X. 10, 9 Ṣedeḳia; nach Ez. 24. 1. 2 X. 10, 9 der Wegführung Jehojakins. Dieses letztere Jahr ist Nisan 590 bis Nisan 589. Also wurde die Stadt etwa im Jänner 589 eingeschlossen. Das 9. Jahr Ṣedeḳias muß also ebenfalls 590—589 angesetzt werden. Es frägt sich nur, ob es Nisan 590 oder Herbst 590 begann. Wegen Ez. 33, 31 hat es ohne allen Zweifel erst Herbst 590 begonnen. Nach der dortigen Angabe fällt Jerusalem im 12. Jahre der Wegführung. Dieses ist Nisan 587 bis Nisan 586. Nach Jer. 52, 6 geschah dies im 4. Monat, d. i. Juli 587, nach v. 2 unseres (des 25.) Kapitels im 11. Jahre Ṣedeḳias. Sobald man 9 Ṣedeḳia Nisan 590 bis Nisan 589 zählt, wäre 11 Ṣedeḳia Nisan 588 bis Nisan 587, d. i. Jerusalem wäre gegen v. 2 und gegen Jer. 52, 5 erst im 12. Jahre Ṣedeḳias gefallen. Folglich sind die Jahre Ṣedeḳias unbedingt von Herbst zu Herbst zu zählen.“

Auch hier geht die Beweisführung von einer unzutreffenden Annahme aus. Es wird nämlich vorausgesetzt, in Ez. 24, 1. 2 sei vom 9. Jahre der „Wegführung Jojachins“ die Rede. Dies ist aber, wie unten nachgewiesen wird, unrichtig. Es wird sich dort zeigen, daß das ‚Jahr der Wegführung‘ dem ‚1. Jahr Ṣedeḳias‘ vorausgeht, indem ersteres = 598/7, letzteres = 597 6 ist, und daß beide vom 1. Nisan an gerechnet sind.

Nach allen bisherigen Ergebnissen unserer Untersuchung ist keiner der für den herbstlichen Anfang des bürgerlichen Jahres vorgebrachten Beweise stichhaltig. Vielmehr hat sich u. a. gerade aus den angeführten Stellen ergeben, daß sowohl unter Aḥab als unter Josias Neujahr auf den 1. Nisan fiel. Es stehen uns aber noch andere Gründe für diesen Anfang des bürgerlichen Jahres zu Gebote.

a) Schon Exod. 12, 2 wird der Abib (= Ähren)-Monat (= späteren Nisan) ausdrücklich als „erster Monat des Jahres“ bezeichnet und dem entspricht auch die Ordnung der Feste Num. 28, 16—29, 1 [1]. Dies gilt nicht nur — wie

Bücher der Könige [1911] I, 417). Diese Erklärung bietet indes schon Bernh. Weiss, Die Evang. d. Mark. und Lukas (1901)[9], 344, der obendrein in Jak. 5, 17 merkwürdigerweise eine Bestätigung seiner Deutung findet. Würde es sich um eine apokalyptische Voraussagung der Dauer einer Katastrophe handeln, so wäre in Ermangelung einer einfachen und nüchternen Erklärung die Zuflucht zu einer solchen apokalyptischen Auffassung gestattet; aber der Hinweis auf ein historisches Geschehnis und die oben dargebotene naturgemäße, dem I Kön. 17. 18 berichteten Tatbestand und der hebräischen Zählweise entsprechende Deutung schließen jede mystische Einkleidung aus. Außerdem ist es unzulässig, in den „drei Tagen und drei Nächten“ der Grabesruhe Christi (Matth. 12, 40) eine apokalyptische Ausdrucksweise zu sehen. Dagegen erhebt schon die Verwendung desselben Ausdrucks in Esth. 4, 16 u. Tob. 3, 10. 12 Einspruch. ‚Drei Tage und drei Nächte‘ bedeutet einen Zeitraum, der vom 1. bis zum 3. Tag-Nacht, d. h. Volltag währt, wobei aber sowohl der Anfang als das Ende entweder in den Lichttag oder in die Nacht fallen kann. Das ist ein Hebräismus, der auch in den Wörterbüchern nicht fehlen sollte.

[1] Die Berufung auf diese Stellen wäre allerdings zum Teil hinfällig, wenn die Ansicht Wellhausens und seiner Schule, der Priesterkodex sei eine erst im 6. bzw. 5. Jahrh. v. Chr. erstandene Tendenzschrift, die in dreister Weise „mosaische“ Gesetzesbestimmungen erdichtet habe, begründet wäre. Dem ist jedoch nicht so, wie Abh. II gezeigt wurde. Und selbst wenn jene Meinung wirk-

man behauptete – für das kirchliche, sondern auch für das bürgerliche Leben. Schon der Wortlaut von Exod. 12, 2 verlangt dies. Es läßt sich aber auch folgendermaßen begründen. Dem Kirchen- oder Gottesjahr muß auch das Jahr dessen entsprechen, den Jahve zum König gesalbt und ihm so Würde und Rechte zuerkennt, die an sich ihm, dem Gott-König allein gebührten (I Sam. 8ff.). Ist aber der König der Stellvertreter Gottes, so bedeutete es eine Ungehörigkeit, wenn die Aufzeichnung seiner Regierungszeit und seiner Taten der Ordnung des Gottesjahres widersprächen; dies führt mit Wahrscheinlichkeit zur Gleichung: Königsjahr = Gottesjahr. Was die Mischna im Traktat „Anfang des Jahres" von einer späteren Zeit bezeugt, nämlich „am ersten Tage im Nisan ist der Jahresanfang für die Könige und für die Feste ... am ersten Tage im Tišri ist der Anfang für die Jahre für das Sabbatjahr und die Jobeljahre, für das Pflanzen und für die Kräuter", das gilt somit im wesentlichen wohl auch für die israelitische Königszeit.

b) Schon zur Zeit Salomos begann man offenbar das Königsjahr mit dem Ähren (Abib) -Monat (= Nisan). Dies ist zwar nicht direkt bezeugt, läßt sich aber aus den Daten I. Kön 6, 1. 37. 38; 8, 2 erschließen. Hier wird dem phönizischen Monatsnamen erklärend die Ordnungszahl beigefügt, z. B. 6, 1: „im 4. Jahre — im Monat Siw, d. i. der 2. Monat — der Regierung Salomos über Israel, da baute er (d. h. fing er an zu bauen) den Tempel für Jahve". Siw aber entspricht dem späteren Jjjar (April Mai). Also begann das Jahr zur Zeit Salomos etwa im Nisan (März April). Dabei ist zu beachten, daß nach unserer Darlegung S. 12ff. die erläuternde Ordnungszahl wahrscheinlich von einem zeitgenössischen Annalisten herrührt; aber selbst wenn der Verfasser der Königsbücher ihr Urheber ist, so darf man doch annehmen, daß dieser, der im Exil schrieb, den Jahresanfang der Königszeit gekannt und sich danach gerichtet hat. Als solcher galt der 1. Nisan auch zur Zeit von Ezechias. Dieser ließ in seinem 1. Jahre das Pascha im „2. Monat" feiern, da es im ersten nicht möglich war (II Chron. 30, 2f. 13); das Pascha fiel aber sonst in den Nisan; also begann das Jahr damals in eben diesem Monat. Und so blieb es bis zum letzten König von Juda, Ṣedeḳia. Gemäß II Kön. 25, 1 begann die Belagerung Jerusalems im 9. Jahre Ṣedeḳias, im 10. Monat, den 10. Tag. Der 10. Monat ist hier wieder von Nisan an gezählt; denn, Jeremias, der das Jahr stets mit Nisan beginnt [1], bietet 39, 1 nicht nur das gleiche Jahr, sondern auch die gleiche Ordnungszahl des Monats. Dasselbe gilt von Ez. 24, 1.

c) An manchen Stellen des A. T. findet sich die Zeitangabe לִתְשׁוּבַת הַשָּׁנָה li-tešubat haš-šanah ‚bei der Rückkehr des Jahres'. Was bedeutet dies? Gewöhnlich wird es mit „im nächsten folgenden Jahr" übersetzt; so z. B. von König [2], Kittel [3], Kamphausen [4]. Nach Šanda [5] bezeichnet *tešubat*

lich zuträfe, so müßte man doch erwarten, daß der (oder die) Verfasser von P für die ältere Zeit den ihm (oder ihnen) schwerlich unbekannten Jahresanfang der Königszeit angenommen haben und daß somit letzterer auf den 1. Nisan fiel.

[1] Jerem. 36, 22 aus dem 5. Jahr Jojaḳims, wo der König im 9. Monat in seiner Winterwohnung am Kohlenbecken sitzt.

[2] Zeitschr. d. D. Morgenl. Ges. (1906), 624ff.

[3] Bei Kautzsch, Die Hl. Schrift des A. T., 3. Aufl. I, 433.

[4] Bei Kautzsch, op. cit. I, 499,

[5] Die Bücher der Könige I, 480.

haš-šanah nicht notwendig die Jahreswende, sondern allgemein „übers Jahr". Diese Auffassungen sind jedoch nachweisbar unzutreffend. Zunächst ist die Deutung „im nächsten (folgenden) Jahr" nicht richtig. Dafür hatte man den naturgemäßen Ausdruck בַּשָּׁנָה הָאַחֶרֶת = anno altero (Genes. 17, 21). Die „Rückkehr des Jahres" dagegen könnte sich a priori nur entweder auf eine charakteristische Jahreszeit oder auf die Jährung eines vorher genannten Ereignisses beziehen; denn der Begriff „Rückkehr" fordert einen bestimmten terminus ad quem. Die Texte schließen aber nicht nur die Bedeutung „im nächsen Jahr", sondern auch „heute (damals) übers Jahr" aus. Die Stelle I Chron. 20, 1: „Und es geschah zur Zeit (לְעֵת) der *teš*, des Jahres, zur Zeit, da die Könige ins Feld ziehen" zeigt klar, daß *tešubat* eine Jahreszeit ist, und zwar die, zu der die Könige ins Feld ziehen. II Chron. 36, 10: „bei der Rückkehr des Jahres ließ ihn (Jojachin) der König Nebukadnezar nach Babel bringen" schließt zugleich die Deutung, „übers Jahr" aus; denn hier ist von einer Zählung gewiß nicht die Rede, da Jojachins Abführung schon nach dreimonatiger Regierung erfolgte. Das gleiche darf auch aus I Kön. 20, 22—26 wenigstens mit großer Wahrscheinlichkeit geschlossen werden. Hier spricht der Prophet zu Aḥab: „Wohlan, nimm dich in acht . . .; denn bei der Rückkehr des Jahres wird der König von Aram gegen dich heran ziehen . . . Und es geschah bei der Rückkehr des Jahres, da musterte Benhadad die Aramäer und zog heran nach Aphek zum Kampf." Wann sagte dies der Prophet? Nach der ersten Niederlage Benhadads vor Samaria, die mit Rücksicht auf 20, 12 (wonach der König von Aram einige Zeit vor der Schlacht mit seinen Bundesgenossen in den (Laub)hütten zechte; in die Zeit von August bis Oktober fiel. Und wann rüstete Benhadad zum zweitenmal gegen Aḥab? Sehr wahrscheinlich nicht erst im Spätsommer oder Herbst. Denn diese Zeit eignete sich für einen Eroberungszug nicht. Benhadad mußte viel früher aufbrechen, zumal er auf hartnäckigen Widerstand zu rechnen hatte. Die fehlgeschlagene Belagerung Samarias und die empfindliche Niederlage im Vorjahr ließen darüber keinen Zweifel. Somit kann auch hier *li-tešubat haš-šanah* schwerlich ‚übers Jahr' bedeuten. So bleibt also nur eine Auslegung übrig: *tešubat haš-šanah* bezeichnet eine bestimmte Jahreszeit. Aber welche? Nach II Sam. 11, 1 und I Chron. 20, 1 jene, „in der die Könige ins Feld ziehen" d. h. zu ziehen pflegen. Das geschah aber im alten Orient im Frühling, und zwar, wenn wir Assyrien einschließen, in den Monaten Februar-Mai. Gehen wir hierauf ein wenig ein.

Die Wahl der Zeit des Beginns eines Feldzugs war bedingt durch den Charakter des letzteren. Handelte es sich um einen Belagerungskrieg, so mußte der Angreifer darauf bedacht sein, noch vor der Getreideernte die Stadt zu umzingeln. Das gewährte ihm einen doppelten Vorteil: die Verhinderung der Proviantierung der Stadt und die eigene Versorgung. Deshalb brach Titus im Jahre 70 schon im März von Alexandria nach Cäsarea auf und erschien bereits zwischen Ende März und 12. April vor Jerusalem. Selbst die ungewöhnlich frühe Gerstenernte des Jordantales (bei Jericho) war so für die Belagerten verloren. Plante ein König ein Eroberungszug

in ferne Gebiete, so mußte er die Zeit des Aufbruches so wählen, daß das Heer im Feindesland reifes Getreide vorfand, denn es ging nicht an, den für längere Zeit notwendigen Proviant von der Heimat mitzuführen. Hierdurch vor allem werden die verschiedenen Zeitangaben der Keilschriften bezüglich des Auszuges der assyrischen Heere von Ninive oder Assur verständlich. Nur einige Beispiele [1].

Tukulti-Ninib II. (889—884 v. Chr.) unternahm 885 einen großen Zug zuerst südwärts bis Sippar, dann nordwärts den Euphrat entlang bis zur Mündung des Ḫabur, dann nordwestlich bis Piru, südlich von Dijār-Bekr; Aufbruch von Assur Nisannu 26 = Mai 13 jul. (= Mai 4 gregor.). Ašur-naṣir-apal (883—860 v. Chr.) zog 876 westwärts gegen Gargamiš, Bīt-Adini, Patin usw. (Nordsyrien) bis ans Gestade des Mittelländischen Meeres (Tyrus-Sidon); Aufbruch von Kalaḫ (Ninive) Airu 8 = Mai 15 jul. (= Mai 6 greg.). Šulmanu-ašaridu III. (859—826) nahm 859 fast denselben Weg; Aufbruch von Ninive Airu 13 = Mai 13 jul. (= Mai 4 gregor.). Derselbe Herrscher wandte sich 854 abermals nach Westen, drang bis Aleppo und Hamath am Orontes vor und schlug Adad-idri (Benhadad II.) von Damaskus und seine Bundesgenossen (worunter Aḫab von Israel) bei Ḳarḳar (etwa Juli jul.); Aufbruch von Ninive: Airu 14 = Mai 18 jul. (= Mai 9 gregor.). Zogen dagegen die assyrischen Heere nach dem heißen Ägypten, so brachen sie schon weit früher auf. So fielen die beiden Invasionen Assar-haddons auf 673 Addaru 5 = Februar 19 jul. und 671 Nisannu = zwischen März 23 und April 22 jul., wobei sich die Daten offenbar auf die Überschreitung der ägyptischen Grenze beziehen. Auch die beiden Züge Salmanassars III. nach dem Süden Mesopotamiens (nach Akkad) in den Jahren 852 und 851 fanden bereits im April statt und zwar der letztere Nisannu 20 = April 22 jul. In diesen beiden Fällen und auch in dem vom Jahre 673 betrat das assyrische Heer schon geraume Zeit vor der Erntereife den feindlichen Boden. Es führte offenbar den für die nächste Zeit notwendigen Proviant mit und für den Nachschub konnte — falls ihn die Erbeutung alter Vorräte nicht überflüssig machte — leicht gesorgt werden, da wie Akkad von jeher so Ägypten zur Zeit Assarhaddons an das assyrische Reich grenzte. Die Angriffe seitens der Grenzstaaten waren also — wenn wir von langen Belagerungen absehen — viel weniger oder gar nicht an die Erntezeit gebunden. Für sie war günstiges Wetter das einzig Unentbehrliche. Solches tritt aber bereits im Februar-März ein. Im Februar ist ja in Palästina das Wetter im allgemeinen mild, und der regnerische und kalte Nachwinter (etwa vom 25. Februar bis 3. März), der die militärischen Operationen hemmen konnte, macht bald dem schönsten Frühlingswetter Platz. Außerdem ist die kühlere Temperatur den Anstrengungen des Marsches, Transports und Kampfes günstig, wenn auch die Kälte der Nächte unangenehm empfunden wird. In einem so quellenarmen Lande wie Palästina ist endlich der Spätregen (besonders im März) für das animalische Leben und

[1] Dieselben sind meinen chronologischen Untersuchungen in Sternkunde und Sterndienst in Babel II. Buch p. 333 ff. entnommen.

Wohlbefinden nicht minder wichtig wie für das Gedeihen des Getreides und den Wuchs des Grases. Und in der Tat zeigt das Studium der makkabäischen Freiheitskämpfe und der militärischen Unternehmungen Vespasians und Titus', daß die Kämpfe in und um Palästina sich vielfach im Vorfrühling Februar und März abspielten.

Vorstehende Belege lehren zunächst, daß *tešubat haš-šanah* nicht die Herbstzeit, aber auch nicht die Sonnenwendezeit sein kann, auf welch letztere der Ausdruck „Rückkehr, Wende des Jahres" hinzuweisen scheint, sondern vielmehr die Zeit um das Frühlingsäquinoktium herum bezeichnet. Für die Entscheidung der Frage, wann zur Zeit der Könige das Jahr begann, ob mit Nisan oder mit Tišri, ist diese Bestimmung schon völlig genügend, da der jeweilige Neujahrstag entweder im Bereich jenes Zeitabschnitts lag oder nur um wenige Tage davon getrennt war. Die Entscheidung dieser letzteren Frage aber wird uns durch II Chron. 36, 10 und die Daten Ezechiels an die Hand gegeben. Die Chronikstelle meldet, daß Nebukadnezar den jungen Jojachin ‚um die Wende des Jahres' nach Babylon abführen ließ, und Ṣedeḳia als König über Juda und Jerusalem einsetzte; aus den Daten Ezechiels aber folgt, daß das 1. Jahr Ṣedeḳias um ein Jahr später angesetzt wird, als das der Wegführung Jojachins. Das läßt sich nur so erklären, daß letztere vor dem 1. Nisan des folgenden Jahres geschah, in dem Ṣedeḳia den Thron bestieg. Somit gehört *tešubat haš-šanah* keineswegs bereits ins neue Jahr, sondern in die letzten Tage des alten, wo das Jahr nahe daran ist, zurückzukehren, sich zu erneuen.

B. Zählung der Königsjahre.

Die assyrische und babylonische Art der Zählung der Königsjahre besteht darin, daß jedem Herrscher nur sein Todesjahr, nicht aber sein Antrittsjahr voll zugerechnet wird. Anders zählte man in Israel und Juda. Hier kommt in der Regel jedem König nicht nur sein Todes-, sondern auch sein Antrittsjahr zu. In Assur und Babel begann also das 1. Regierungsjahr mit dem 1. Nisan nach der Thronbesteigung, in Jerusalem und Samaria dagegen mit dem 1. Nisan vor der Thronbesteigung. Dort hat man postdatiert, hier antedatiert.

Bei der jüdisch-israelitischen Antedatierung wird im allgemeinen das Jahr, in dem sich zwei Könige ablösen, beiden zugeschrieben, also doppelt gezählt. Folgerichtig sollten — theoretisch betrachtet — einem Herrscher, der nur ein paar Monate, ja nur ein paar Tage regierte, in dessen Regierungszeit aber ein Neujahr fiel, „zwei Jahre" zugerechnet werden. Es ist aber von vornherein sehr unwahrscheinlich, daß man praktisch so verfuhr; denn es müßte verwirren und ganz falsche Vorstellungen erzeugen. Und in der Tat sehen wir, daß man bei Beträgen von 7 Tagen (II Kön. 16, 15), 1, 3 und 6 Monaten (II Kön. 15, 13; 23, 31; 24, 8; 15, 8), wo also die wirkliche Regierungsdauer unter dem Vollbetrag von einem halben Jahr bleibt oder denselben nicht übersteigt, nicht einmal von einer einjährigen Regierung die Rede ist; um so mehr hat man es vermieden, eine Herrschaft von wenigen Monaten oder Tagen deshalb als eine solche von „zwei

Jahren" zu bezeichnen, weil sie teils vor teils nach Neujahr fiel. Hiernach ist auch der Fall zu beurteilen, wo ein König kurz vor oder nach Neujahr starb. Erhält der Verstorbene schon dann ein Jahr mehr, wenn er nur einige Tage noch ins neue Jahr hinein regiert hat oder wird, falls er ebenso kurz vorher starb, dieser Fehlbetrag dem Nachfolger als eigenes Jahr verbucht? Nach meiner Ansicht haben es die Juden darin kaum so streng genommen; denn hier war der Kalender nicht in den Händen von Astronomen wie während der letzten acht Jahrhunderte v. Chr. in Babylon. Auch werden wir sehen, daß sowohl bei Rehabeam als bei Jehu der Fall eintrat, daß ihr letztes Jahr ihnen ganz ausschließlich zugerechnet ward. Wir können aber doch schwerlich annehmen, daß beide Fürsten gerade am letzten Tage des Jahres gestorben sind.

Bei der Feststellung der Gesamtdauer mehrerer Regierungen ist natürlich auf die Antedatierung zu achten, d. h. vor der Addition sind, vom zweiten Herrscher angefangen, die Einzelbeträge der Regierungsjahre um eins zu vermindern, außer in dem Falle, wo die Thronbesteigung um Neujahr stattfand.

Die Tatsache der Antedatierung in den Königsbüchern läßt sich in mehreren Einzelfällen leicht beweisen; der Nachweis ihrer durchgreifenden, auf die ganze Königszeit sich erstreckenden Anwendung dagegen ist schwieriger als man geglaubt hat. Was bis jetzt an versuchten Nachweisen vorliegt, findet sich in Sandas Kommentar zu den Königsbüchern II, 403 f. Der Grundgedanke ist bei allen richtig; aber das Beweismaterial muß durch anderes ersetzt werden. Zur Klärung der Sache schicke ich zunächst jedesmal den bisherigen Versuch voraus.

1. „Beim Regierungsantritt Jehus starben gleichzeitig die Könige von Israel und Juda. Wenn wir bis zur Teilung des Reiches hinaufrechnen, müssen die Summen der beiderseitigen Regierungsjahre gleich sein, wofern wir entsprechend der vordatierenden Methode jedem Herrscher ein Jahr abstreichen. Dies ist in der Tat der Fall. Nur bei Ahazjahu von Juda lassen wir das eine Jahr stehen, da er mit Neujahr 843 antrat. So ergibt sich:

König von Israel: $21 + 1 + 23 - 1 + 11 + 21 + 1 + 11 = 90$
König von Juda: $16 + 2 + 40 + 24 + 7 + 1 = 90.$

Damit ist die Vordatierung bis Jehu bewiesen."

Hier wird auch die Dauer der Regierung der beiden ersten Herrscher (Jerobeam und Rehabeam) um je ein Jahr verkürzt. Doch die beiden Fehler heben sich auf. Schlimmer dagegen sind zwei Voraussetzungen, die nicht bewiesen sind und — wie unten gezeigt wird — auch nicht zutreffen, nämlich 1. daß alle Regierungsjahre richtig sind und 2. daß Ahazjahu von Juda gerade an Neujahr den Thron bestieg.

Was die Zuverlässigkeit der Regierungszahlen betrifft, so müssen sie doch in Verbindung mit den jeweilig beigefügten Synchronismen die Probe bestehen, womit indes gar nicht gesagt ist, daß letztere an sich eine zuverlässigere Norm seien. Wenn aber von den 15 Synchronismen bis Jehu — wie behauptet wird — nur ein einziger den Zahlen der Regierungsdauer sich fügt, so muß doch mindestens der Verdacht auftauchen, daß auch bei diesen nicht alles stimmt.

Daß Ahazjahu gerade an Neujahr die Regierung angetreten haben soll, ist schon wegen der geringen mathematischen Wahrscheinlichkeit be-

denklich und die von Šanda l. c. II, 75 gebotene Begründung setzt wiederum voraus, daß alle Regierungsjahre von Jerobeam bis Jehu stimmen. (Näheres hierüber unten.)

Die Beweismethode ist selbstverständlich richtig. Nur müßten obige Reihen durch jene ersetzt werden, die sich S. 158 ergeben werden, nämlich für Israel: 21 + 1 + 23 + 1 + 11 + 19 + 1 + 11 = 88
Juda: 17 + 3 + 40 + 21 + 7 + 0 = 88.
Die Bürgschaft für die Richtigkeit dieser Zahlen beruht darauf, daß es ohne jede Korrektur und lediglich durch sachgemäße Deutung einiger Regierungszahlen und unter Anwendung einer konsequent durchgeführten Antedatierung gelingt, zwischen den 20 ersten Synchronismen und den Regierungszahlen von 22 Königen Israels und Juda eine völlige Harmonie zu erzielen.

2. „Von Aḥaz bis zur Zerstörung Jerusalems war die Vordatierung gleichfalls in Brauch. Wenn wir die überlieferten Königszahlen ohne Abstrich summieren, so ergibt sich 587 + 16 + 29 + 55 + 2 + 31 + 11 + 11 = 742 als erstes Jahr Aḥaz', ein unmögliches Datum. Denn nach II, 15, 37 begann schon vor Aḥaz unter Jotam, also nach diesem Resultat etwa 743, der Krieg mit Pekaḥ von Israel und Raṣon von Damaskus. Nun hat nach den Keilinschriften Menaḥem 738 an Assyrien Tribut gezahlt. Pekaḥ konnte also 742 oder 743 noch nicht König sein. Nach der vordatierenden Methode fällt jede Schwierigkeit weg." In der Tat ergibt sich dann 736 als Antrittsjahr Aḥaz', „was zur politischen Lage und zu Pekaḥs Regierung sehr gut stimmt".

Diese Beweisführung ist durchaus zwingend, wenn die biblischen Beträge der Dauer aller Regierungen von Aḥaz bis Ṣedeḳia richtig überliefert sind. Doch dies darf nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden. Die oben erwähnten Erfahrungen mahnen zur Vorsicht. Dort haben wir in den biblischen Synchronismen ein Mittel, die Richtigkeit der Regierungsjahre einigermaßen zu erproben. Hier dagegen bedürfen die biblischen Synchronismen zuvor einer kritischen Sichtung, da sie untereinander in offenkundigem Widerspruch stehen, was aber keineswegs daher kommt, daß die Zahlen vielfach verschrieben sind, sondern daß sie auf verschiedenen Voraussetzungen beruhen, die sich in aller Schärfe restlos nachweisen lassen. Gleichzeitig wird sich auch herausstellen, daß die meisten jener Synchronismen für die Zeit von Aḥaz bis Ṣedeḳia die Antedatierung voraussetzen. Daß diese noch in jener letzten Zeit in Kraft war, wird sich übrigens auch aus II Chron. 29, 1 ff. ergeben.

3. Wenn aber nach (1) von Jerobeam I. und Rehabeam bis Jerobeam II. und Asarja und nach (2) von Aḥaz bis Ṣedeḳia vordatiert ward, so trifft dies auch gewiß für die kurze Zwischenzeit zu.

C. Die assyrisch-babylonischen Synchronismen.

Bevor wir daran gehen können, die biblischen Angaben der Regierungszeiten und der zugehörigen Synchronismen einer durchgreifenden Prüfung zu unterziehen, wird es von Nutzen sein, sowohl die keilinschriftlich verbürgten assyrisch-israelitischen (bzw. jüdischen) als auch die biblisch belegten babylonisch-jüdischen Synchronismen bereit zu stellen.

1. *Šulmān-ašaridu* [= Salmanassar] III. (reg. 859—826) schlägt in seinem 6. Regierungsjahr im līmu (Verwaltungsjahr) des Dan-Ašur [= **854** v. Chr.] Adad-idri (Benhadad II.) und dessen Bundesgenossen, worunter Aḫabu (māt) Sir'laai [Aḥab von Israel] bei Ḳarḳar — etwa Juni Juli[1] (Monol. Col. II, 78—102; Obel. 54—66).

2. Derselbe Salmanassar III. empfängt in seinem 18. Regierungsjahr [842 v. Chr.] den Tribut von Tyrus, Sidon und *Ja-u-a apal Ḫumri*[2] [= Jehu, dem „Sohne" Omris] — wahrscheinlich Oktober November[3] (III R. 5 Nr. 6; Obel. 97—99).

3. *Tukulti-apal-ešarra* [= Tiglat-Pileser] III. (reg. 745—727) empfängt in seinem 8. Jahre [= **738** v. Chr.] u. a. von Raṣon von Damaskus und *Minihimi ^{al}Samerinai* [Menaḥem von Samaria] Tribut (Annal. 150; vgl. 157).

4. Derselbe Tiglat-Pileser III. ernennt (oder bestätigt) in seinem 14. Regierungsjahre [= **732** v. Chr.] *Ausi'* [= Hosea] als Nachfolger des gestürzten *Paḳaḫa* [= Peḳaḥ] von Israel.*

* II R. 52, 1, das Fragment einer großen Eponymenliste zweiter Art, bezeugt, daß Tiglat-Pileser in seinem 13. und 14. Jahre [733 2 und 732 1 v. Chr.] ‚nach dem Lande Damaskus' zog. Es war nach der genannten Liste (Keilinschr. Bibl. 212 f.) zugleich sein letztes Unternehmen im Westen.

Der Verlauf der beiden Feldzüge ergibt sich aus den Annalen des Herrschers, 227 ff. und besonders den kleineren Inschriften I, 15—18[4], wo sowohl die erste Wegführung Israels als auch der Sturz Peḳaḥs und die Einsetzung Hoseas als König berichtet wird: *Paḳaḫa šarru-šunu iškipu-ma Ausi' [ana šarruti] ina eli-šunu aškun* = „Peḳaḥ, ihren König, stürzten sie, und Hosea habe ich als König über sie gesetzt" (vgl. II Kön. 15, 29 f.). Dieses Ereignis fällt wie die Eroberung von Damaskus in das Jahr 732 1 v. Chr.

Nach II Kön. 16, 5 ff. waren diese Ereignisse verursacht durch die Angriffe Raṣons, des Königs von Aram (Damaskus) und Peḳaḥs von Israel gegen Jerusalem unter Aḥaz, der dann Tiglat-Pileser zu Hilfe rief. Die Tontafelinschrift II R. 67 Rs 11 erwähnt unter den tributleistenden Fürsten auch *Ja-u-ḫa-zi ^{mât}Ja-u-da-ai* [Aḥaz von Juda]. Die Inschrift gehört höchstwahrscheinlich dem Jahre 734 an[5].

5. *Šarru-ukīn arkû* [= Sargon der spätere (II.)] (reg. 721—705) erobert in seinem Antrittsjahr (722 1) zwischen 20. Dez. 722 und 4. April 721 die Stadt Samaria. Der Beweis folgt unten.

[1] Salmanassar brach 14. Airu = 18. Mai 854 (jul.) von Ninive auf, zog zuerst gegen Giammu ins Gebiet des Baliḫuflusses, setzte dann bei Kar-Šulman-ašarid zur Zeit der Hochflut (also im Juni) über den Euphrat, drang bis Ḫalman (Aleppo) vor, wandte sich hierauf gegen Amat am Orontes und schließlich gegen das Heer des Königs von Damaskus. Die Schlacht bei Ḳarḳar dürfte daher auf Juli/August fallen.

[2] Israel hieß bei den Assyrern nach dem Gründer der Hauptstadt Samaria auch *Bīt-Ḫumria* (Tiglat-Pileser III, Kl. Inschr. I, 6).

[3] Der König überschritt den Euphrat anscheinend nicht bei Hochflut (heute IV. 26 bis V. 28). Die Kämpfe im Libanon, die Belagerung von Damaskus, die Verheerung des Ḫauran, der Zug ans Meer, wo Salmanassar seine Statue aufstellte, können insgesamt recht gut einen Zeitraum von 3—4 Monaten ausfüllen, so daß die an letzter Stelle erwähnte Tributleistung erst im Oktober stattfand

[4] Vgl. Rost, Keilschrifttexte Tiglat-Pilesers III S. 73.

[5] So schon Tiele, Bab.-ass. Gesch. 233.

6. *Sin-aḫe-erba* [= Senacherib] (reg. 704—681) bedrängt auf seinem 3. Feldzug [**701** v. Chr.] *Ha-za-ḳi-a-u* ^{mat}*Ja-u-da-ai* [= Ḥiskia von Juda], indem er ihn in *Ursalimu* (Jerusalem) einschließt und Tribut erpreßt, ohne jedoch der Stadt sich bemächtigen zu können (Prisma-Inschr. III, 11—40; vgl. II Kön. 18, 13—19, 36).

7. Nebukadnezar (babyl. *Nabû-kudurri-uṣṣur*) II. (reg. 604—562) läßt in seinem 7. Jahre [**598** 7] kurz vor Jahresschluß [= kurz vor 11. April 597 v. Chr.] Jojachin von Jerusalem nach Babel bringen (Beweis folgt).

8. Derselbe König von Babel erobert am 9. Tage des 4. Monats seines 18. Jahres und des 11. Jahres Ṣedeḳias [= 29. Juni **587** v. Chr.] Jerusalem; einen Monat später läßt Nebu-zar-adan *(Nabû-zêr-iddin)* den Tempel in Flammen aufgehen (Beweis folgt).

D. Die Regierungszeiten und Synchronismen der Königsbücher.

Mit Rücksicht auf die besonderen Schwierigkeiten verschiedener Epochen empfiehlt es sich, die Reihe der Könige in zwei Gruppen zu scheiden und diese getrennt zu behandeln. Die Grenzscheide bildet das Ende der Regierung Jerobeams II.

1. Von Jerobeam *(Jeroboam)* I. und Rehabeam *(Roboam)* bis Jerobeam *(Jeroboam)* II. und Azarja *(Azarias)*.

Die Reihe der Herrscher und die Dauer ihrer Regierung nach dem hebräischen Text bietet folgende Liste[1]:

Israel:	Dauer der Regierung. Jahre	Quelle: lib. reg.	Juda:	Dauer der Regierung. Jahre	Quelle: lib. reg.
Jerobeam I. *(Jeroboam)*	22	(I. 14, 20)	Rehabeam *(Roboam)*	17	(I. 14, 21)
Nadab	2	(I. 15, 25)	Abia	3	(I. 15, 2)
Baʿša	24	(I. 15, 33)	Asa	41	(I. 15, 10)
Ela	2	(I. 16, 8)	Jošaphaṭ	25	(I. 22, 42)
Zimri *(Zambri)*	— 7 Tage	(I. 16, 15)	Jehoram *(Joram)*	8	(II. 8, 17)
ʿOmri *(Amri)*	12	(I. 16, 23)			
Aḥab	22	(I. 16, 29)	Aḥazja(hu) *(Ochozias)*	1	(II. 8, 26)
Aḥazja(hu) *(Ochozias)*	2	(I. 22, 52)			
Joram	12	(II. 3, 1)			
Jehu	28	(II. 10, 36)	ʿAtalia	7	(II. 11, 4)
Joaḥaz	17	(II. 13, 1)	Jehoaš *(Joas)*	40	(II. 12, 2)
J(eh)oaš	16	(II. 13, 10)	Amaṣja *(Amasias)*	29	(II. 14, 2)
Jerobeam II. *(Jeroboam)*	41	(II. 14, 23)	Azarja (= Uzzija) *(Azarias)*	52	(II. 15, 2)

[1] Unsere Schreibweise der Königsnamen an dieser Stelle sucht den Konsonantenbestand des Hebräischen möglichst zu wahren; hierbei wurden u. a. ב und כ durch k

Setzen wir voraus, daß alle biblischen Zahlen der Regierungsdauer von Jerobeam I. bis Jerobeam II. und von Rehabeam bis Amasja zutreffen, so sind die biblischen Synchronismen aus dem gleichen Zeitraum in 18 von 20 Fällen, weil mit jenen Zahlen im Widerspruch stehend, unrichtig. Dies lehrt folgende Liste, wo die nach der konsequent durchgeführten antedatierenden Methode sich ergebenden Zahlen den biblischen in [ ] beigefügt sind und wo A Antritt, Thronbesteigung, † dagegen Tod bedeutet.

1.)	I. 15, 1:	A Abia		18 [17]	Jerobeam
2.)	15, 9:	A Asa		20 [19]	Jerobeam
3.)	15, 25:	A Nadab	—	2 [4]	Asa
4.)	15, 28:	† Nadab	=	3 [5]	Asa
5.)	15, 33:	A Baasa	=	3 [5]	Asa
6.)	16, 8:	A Ela	=	26 [28]	Asa
7.)	16, 10:	† Ela	=	27 [29]	Asa
8.)	16, 15:	A Zimri		27 [29]	Asa
9.)	16, 23:	A ʿOmri allein	=	31 [33]	Asa
10.)	16, 29:	A Ahab	=	38 [40]	Asa
11.)	22, 41:	A Josaphat	=	4 [2]	Aḥab
12.)	22, 52:	A Aḥazja v. Israel	=	17 [21]	Josaphat
13.)	II. 3, 1:	A Joram v. Israel	=	18 [22]	Josaphat
14.)	8, 16:	A J(eh)oram v. Juda		5 [4]	Joram v. Israel
15.)	8, 25:	A Aḥazjahu v. Juda	-	12 [12]	! Joram v. Israel
16.)	12, 2:	A J(eh)oas v. Juda	-	7 [7]	! Jehu
17.)	31, 1:	A Joahaz	=	23 [22]	J(eh)oas v. Juda
18.)	13, 10:	A Joas v. Israel	=	37 (39)[1] [38]	J(eh)oas v. Juda
19.)	14, 1:	A Amasja	=	2 [3]	Joas v. Israel
20.)	14, 23:	A Jerobeam II.	=	15 [14]	Amasja

Im Hinblick auf diese zahlreichen Widersprüche, die übrigens bei den späteren Königen noch viel stärker auftreten, und die anscheinend völlige Zuverlässigkeit der Zahlen der Regierungsdauer, wenigstens von Jerobeam bis Jehu (s. oben S. 151), kam man zu dem Ergebnis: „Die biblischen Synchronismen sind in einem heillosen Zustande und können bei der Rekonstruktion der Chronologie nicht in Betracht kommen“ (Šanda II, 416, nach dem Vorgang anderer). Ist dem wirklich so?

Der angeblich so traurige Zustand der Synchronismen ließe sich allenfalls durch die Voraussetzung erklären, daß sie von einem späteren, nachexilischen Redaktor herrühren. Und so suchen sich viele im Gefolge Wellhausens (Jahrbücher für deutsche Theol. 1875, 607 ff.; Komposition des

und ḳ, ת und ט durch t und ṭ, ס und ש durch s und š, ז und צ durch z und ṣ voneinander unterschieden. Die Transkription z für ז ist auch in der Vulgata angewandt. Diese richtet sich bekanntlich meist nach der LXX; in einigen Fällen dagegen lehnt sie sich an das Hebräische an (vgl. Ἀβιού, V. Abia; Ἀμβρί, V. Amri; Ἀμώς, V. Amon). Dem Wunsche derjenigen Leser, die mehr an die Vulgata gewöhnt sind, entsprechend wird deren Namenschreibung, falls sie von der hebräischen auffallend abweicht, dieser in ( ) beigefügt. Die allgemeine Durchführung des obigen Prinzips würde indes den Druck erschweren und Mehrkosten verursachen; deshalb beschränke ich seine Anwendung auf die Stellen, wo die Namen zuerst vorkommen, sowie auf die zusammenfassenden Listen. Im übrigen wird nur ב und ק, ז und צ in der obigen Weise unterschieden.

[1] ‚39‘ findet sich in LXX Mss. XI, 64. 71. 74. 119. 158. 253. Eine so gut bezeugte Lesung darf gewiß nicht von der Hand gewiesen werden.

Hexateuchs[3], 299) zu helfen[1]. Mit Recht lehnt Šanda II, 411 diese Auffassung ab. Dagegen spricht schon die in den Synchronismen 1—20 weitaus vorherrschende Antedatierung, die nach dem Exil nirgends mehr im Gebrauch war. Es bliebe also nur übrig, die jetzige Verderbtheit bald auf unachtsames Abschreiben, bald auf kritiklose Ergänzung von ganz oder teilweise zerstörten Zahlen des ursprünglichen Textes zu erklären. So scheint es. Aber man lege sich doch die Frage vor: Ist es wirklich glaubhaft, daß ein solches Verhängnis lediglich über den Synchronismen gewaltet, während sämtliche Zahlen der Regierungsdauer unversehrt geblieben sind? Das ist gerade so wahrscheinlich wie etwa folgender Bericht: In einem Arbeitsraum einer Fabrik, in dem sich 42 Personen, wovon 20 Polen und 22 Deutsche, aufhielten, fand eine Explosion statt; dabei wurden von den 20 Polen nicht weniger als 18 schwer verletzt, während sämtliche 22 Deutsche völlig heil davon kamen,

[1] Auch Strack, Einl. in das A. T.[6] (1906), 83 ist der Ansicht, daß der synchronistische Rahmen auf Berechnung des Bearbeiters und nicht auf Überlieferung beruhe. Nach Strack bzw. seinem Gewährsmann soll sich die Sache so verhalten: „Joram [von Israel] und Ahasjahu [= Ochozias von Juda] sind in demselben Jahre [842] getötet worden. Rechnet man die einzelnen Angaben über die einzelnen Könige bis zu diesem Ereignisse zusammen, so beträgt die Summe für das Nordreich 98, für das Südreich 95 Jahre. Um das Plus von 3 Jahren zu beseitigen, hat der Bearbeiter einfach die Jahre der judäischen Könige als voll gerechnet, die der israelitischen nicht. Es werden nämlich gerechnet:

22 Jahre Jerobeam = 17 Rehabeam, 3 Abiam, 1. 2 Asa
2 „ Nadab = 2. 3 Asa (I 15, 25)
24 „ Baasa = 3—26 Asa (15, 33)
2 „ Ela = 26—27 Asa
12 „ Omri = 27—38 Asa
22 „ Ahab = 38—41 Asa, 1—17 Josaphat (16, 29)
[zusammen nur 21 Jahre]
2 „ Ahasja = 17. 18 Josaphat (22, 52).

Infolgedessen kommt Joram [von Israel] im 18. Jahre des Josaphat zur Regierung, II 31, und seine 12 Jahre entsprechen nun den 17 Jahren judäischer Herrscher: 18—25 Josaphat, 8 Jehoram, 1 Ahasja.“ Allein gerade dieser Versuch zeigt aufs deutlichste, daß die genannten Synchronismen gar nicht von einem Bearbeiter, der mit der Überlieferung nicht vertraut war, herrühren können. Denn 1. beträgt (wie Strack selbst bemerkt hat) die 22 Ahab entsprechende Jahressumme der jüdischen Könige nur 21; 2. führt das Schlußergebnis: die 12 Jahre Jorams von Israel entsprechen nun den 17 jüdischen Herrscherjahren [bis zur Katastrophe von 842] die ganze Methode ad absurdum; konnte doch diese schreiende Differenz auch dem ‚Bearbeiter‘, dem wir wohl die Kenntnis des Addierens zutrauen dürfen, nicht entgehen. — Hätte sich ein Späterer berufen gefühlt, die 98 israelitischen und die 95 jüdischen Königsjahre auszugleichen, so hätte er einfach drei der ersteren nicht voll gerechnet; die Wahl — etwa das 22. Jerobeams, das 24. Baasas und das 12. Omris — wäre dann allerdings ganz willkürlich und die einzelnen Synchronismen wären ganz anders ausgefallen, aber der ‚Ausgleich‘ wäre numerisch prompt und ‚vertrauenerweckend‘. Ein solches Machwerk bieten aber die Königsbücher nicht. Vielmehr sind ihre Synchronismen — verglichen mit den Werten der Regierungsdauer — von der Art, wie sie der phantasiereichste Rechenkünstler ohne gute historisch-chronologische Überlieferungen niemals aufstellen konnte. Das vielfach so beliebte Auskunftsmittel der ‚Zahlenverschreibung‘ versagt hier, wie wir zeigen werden, ebenfalls.

was um so auffälliger ist, als nicht etwa die Arbeiter nach ihrer Nationalität in zwei Gruppen geschieden waren, sondern je ein Deutscher neben einem Polen stand. Das klingt unglaublich; der angedeutete Erklärungsversuch textkritischer Art flößt aber gewiß nicht mehr Vertrauen ein. Diese Erwägung führte mich zu der Annahme, daß die Zahlen der Regierungsdauer der Könige von der Reichsteilung bis Jehu zum Teil fehlerhaft sind oder auch bisher mißverstanden wurden, daß aber dafür mindestens mehrere Synchronismen richtig sind. Die hierauf angestellte Untersuchung bestätigte diese Annahme, lieferte aber zugleich den Beweis, daß es bei den Zahlen der Regierungsdauer nicht einmal einer Korrektur, sondern nur einer sachgemäßen Interpretation bedarf, um sämtliche obigen 20 Synchronismen mit 22 Regierungszahlen in Einklang zu bringen. Zeigen wir dies im einzelnen!

Zunächst steht mit der Regierungsdauer Rehabeams (= 17 Jahre) die Gleichung (1) der Liste S. 155: A Abia = 18 Jerobeam im Widerspruch. Für diese letztere spricht aber der Umstand, daß damit die 2. Gleichung: A Asa = 20 Jerobeam in Einklang steht und zwar auf Grund der Vordatierung, welche der jüdisch-israelitischen Königszeit eigentümlich ist. An diesen beiden Gleichungen darf daher nicht gerüttelt werden. Aber auch die 17 Jahre Rehabeams bedürfen keiner Änderung, wenn der König um den Neujahrstag seines 17. Jahres starb und so dieses ihm ganz zugerechnet wurde. Dagegen scheint Rehabeams Regierungszeit um ein Jahr verkürzt werden zu müssen; denn da nach Gleichung (3): A Nadab (= Ende Jerobeams) = 2 Asa und A Asa = 20 Jerobeam, so erhält Jerobeam nur 21 Jahre, während ihm nach I Kön. 14, 20 ‚22 Jahre' zukommen. Hier ist jedoch wohl zu beachten, daß Jerobeam de iure bereits vor Salomos Tod König der zehn Stämme (Israels) war. Denn schon damals hat ihm der Prophet Achia von Silo in göttlichem Auftrag jene Würde übertragen (I Kön. 11, 29—39). Diese Tatsache blieb schon zu Lebzeiten Salomos nicht geheim[1]; denn nicht ohne Grund trachtete dieser dem Sohne des Ephratiten Nebat nach dem Leben und zwang ihn, sein Heil bei Sosak (Šešonk), dem König von Ägypten, zu suchen (11, 40). Nur den Schein der Loyalität gegenüber dem Sohne Salomos wahrend, aber in vollem Bewußtsein seiner Würde erscheint denn auch der nach dem Tode des Königs heimgeeilte Jerobeam an der Spitze von ganz Israel in Sichem zur Königswahl Rehabeams (I Kön. 12, 1 ff.). Hieraus dürfte es sich erklären, warum Jerobeams Königtum 22 Jahre zählt, obwohl er nur 21 Jahre — von der Reichsspaltung an — regiert hat.

Ohne jede Korrektur der biblischen Zahlen und ohne jede Schwankung in der Art der Datierung (d. h. nicht bald vor — bald nach —, sondern stets vordatierend) gelangen wir so zur Bestätigung der Synchronismen (1)—(11) S. 155. Jetzt aber ergibt sich die Notwendigkeit zweier Korrekturen; denn die folgenden Synchronismen (12)—(20) erweisen sich nur

[1] Nach JOSEPHUS, Ant. VII, 8 hätte sich Jerobeam infolge der Prophezeiung nicht mehr ruhig halten können, sondern hätte begonnen, das Volk von Salomo abwendig zu machen und dasselbe zu bereden, ihm selbst die Herrschaft zu übertragen.

dann als zutreffend, wenn wir Achab **20** statt 22 und seinem Zeitgenossen Josaphat **22** statt 25 geben. Schon die durch diese geringe Änderung erzeugte Harmonie so vieler vorher miteinander in Widerspruch stehenden biblischen Zahlen ist ein schlagender Beweis, daß wir das Richtige getroffen.

Bleiben wir jedoch hierbei nicht stehen, sondern stellen wir die Frage: wäre es nicht möglich, daß die Regierungszahlen 22 (Achab) und 25 (Josaphat) 2 bzw. 3 Jahre Mitregentschaft einschlösse, so daß beide Regierungszahlen gar keiner Verbesserung bedürfen? Die Königsbücher geben uns hierauf keine Antwort; aber die Chronik leistet auch hier willkommenen Ersatz. II Chron. 16, 22 berichtet: „Im **39.** Jahre seiner Regierung erkrankte Asa an den Füßen, und seine Krankheit war überaus heftig; aber auch in dieser Krankheit suchte er nicht (Rettung bei) Jahve, sondern bei den Ärzten. Und er legte sich zu den Vätern und starb im **41.** Jahre seiner Regierung." Natürlich konnte der alternde König in diesem traurigen Zustand ebensowenig wie später Azarja (Uzzija) seines königlichen Amtes mehr walten und mußte, wie dieser seinem Sohn Jotam, seinerseits seinem Sohne Josaphat es überlassen, „dem königlichen Palast vorzustehen und dem Volke des Landes Recht zu sprechen" (vgl. II Chron. 26, 21 und II Kön. 15, 5). Kurz: Josaphat hat mit dem gleichen Recht als Mitregent zu gelten wie später Jotam. Die Dauer der Mitregentschaft währte vom 39. bis 41. Jahre seines Vaters, also hat er insgesamt 25 Jahre, 3 mit seinem Vater, 22 allein regiert. Ähnlicherweise wird wohl auch Aḥab 2 Jahre Mitregent seines Vaters Omri und 20 Jahre Alleinherrscher gewesen sein; es wäre aber auch möglich, daß 22 irrtümlich aus 20 entstanden ist. Soviel ist jedoch sicher: Aḥab hat nur 20 Jahre allein regiert. Diese Annahme wird noch eine zweite Probe bestehen. Nach II Kön. 9, 21—28 werden Joram von Israel und Aḥazjahu von Juda fast gleichzeitig getötet. Vom Regierungsantritt Jerobeams bis zum Ende Jorams einerseits und von der Thronbesteigung Rehabeams bis zum Tode Aḥazjahus andererseits mußten daher gleich viele Jahre liegen. Auch dieser Forderung genügt unsere Annahme; denn der Zeitraum umfaßt

bei Israel: 21 + 1 + 23 + 1 + 11 + 19 + 1 + 11 = 88 Jahre
bei Juda: 17 + 3 + 40 + 21 + 7 + 0 = 88 „

Die Summanden der beiden Reihen sind entsprechend der antedatierenden Methode aus den Werten der Regierungszeiten gebildet, indem letztere in der Regel um ein Jahr vermindert werden. Die beiden ersten (21 und 17) — von der Reichsspaltung an gezählt — bleiben natürlich unverkürzt; ebenso die drei Jahre Abias, weil das letzte Jahr (17) seines Vorgängers diesem ungeteilt zugerechnet ward (siehe oben S. 157). Dagegen liegt kein Grund vor, das „1 Jahr" Aḥazjahus (Ochozias) von Juda nicht zu verkürzen, da dasselbe tatsächlich nur einige oder mehrere Monate ausmacht, die noch dem Todesjahr seines Vorgängers Joram angehören. Šanda op. cit. II, 75 behauptet zwar, Aḥazjahu habe gerade an Neujahr den Thron bestiegen. Doch die von ihm geltend gemachten Gründe gegen einen Regierungsantritt nach Neujahr sind nicht zutreffend. Er

sagt: „Denn dann hätte man ihm [wie Zekarja (Zacharias) und Šallum] 15, 8. 13 nur einige Monate zählen können, und Jehoram müßte statt acht vielmehr neun Jahre bekommen.“ Wir brauchen indes hier nur auf den ersten Punkt einzugehen, da der zweite mit Rücksicht auf unsere wesentlich andere Grundlage gegenstandslos wird. Zekarja werden ‚6 Monate‘ und Šallum ‚1 Monat‘ zugeschrieben; in Wirklichkeit aber hat ersterer nicht volle 6 Monate, ja vielleicht nur etwas mehr als 4 volle Monate regiert. Dagegen stehen Aḥazja eventuell 7—8 Monate zu Gebote, da die Tributleistung Jehus an Salmanassar (s. oben S. 153[1]) wahrscheinlich erst in den Oktober oder November des Jahres 842 v. Chr. fiel[1].

Durch die beiden keilinschriftlichen Synchronismen (1 u. 2, oben S. 154), wonach das Jahr 854 in die Regierungszeit Aḥabs, 842 in die Jehus fällt und die Regierungsdauer der zwischen Aḥab und Jehu stehenden israelitischen Könige Aḥazja und Joram: 1 + 11 = 12 Jahre beträgt, folgt ohne weiteres, daß 854 v. Chr. das 8. Jahr Aḥabs, 842 das 1. Jahr Jehus sein muß. Von diesen bekannten Ansätzen aus gelangen wir aber mittelst der oben als richtig erkannten Regierungszeiten zu dem neuen Ergebnis:

Das Jahr der Reichsteilung ist 929 v. Chr.

Hierauf kommen wir später (S. 168) zurück. Zunächst müssen wir den betretenen Weg weiter gehen. Verfolgt man die Regierungszeiten und Synchronismen von Jehu bis Jerobeam II. abwärts, so gewahrt man auch hier eine völlige Harmonie, wenn man — was erlaubt ist — annimmt, daß Jehu um die Wende seines 28. Jahres (815/4) gestorben ist und im (18.) Synchronismus der Liste S. 155 die Angabe ‚39‘ der G Mss. XI. 64. 71. 74. 119. 158. 253 recht behält. Damit ist unsere Prüfung der Chronologie von Jerobeam I. und Rehabeam bis Jerobeam II. und Zakarja abgeschlossen. Das Ergebnis an chronologischen Werten bietet folgende Liste:

Israel:			Juda:		
	Reichsteilung 929 v. Chr.				
		Jahre			Jahre
Jerobeam I.	930—929	1			
	929—909	21	Rehabeam	929—913[2]	17
Nadab	909—908	2	Abia	912—910	3
Baasa	908—885	24	Asa	910—870	41
Ela	885—884	2			
Zimri	884				
Omri	884—873	12			
Aḥab	873—854	20!	Josaphat (Mitreg.)	872—870	3
			Josaphat (allein)	870—849	22!
Aḥazja	854—853	2	Jehoram	849—842	4
Joram	853—842	12	Aḥazjahu	842	1
Jehu	842—815[2]	28	ʿAtalja	842—836	7
Joahaz	814—798	17	Jehoas	836—797	40
Joas	798—783	16	Amasja	797—	
Jerobeam II.	783—743	41			

[1] Der jüdischen Kalenderregel entsprechend begann 842 der 1. Monat am 24. März, der 8. Monat am 16. Oktober.

[2] Rehabeam muß um die Wende des Jahres 913/2, Jehu um die Wende des Jahres 815/4 gestorben sein; das letzte Jahr der beiden Herrscher ward daher nur diesen, also nicht auch ihren bezüglichen Nachfolgern zugerechnet.

2. Von Jerobeam und Azarja bis Hosea und Ṣedeḳia.

Während die chronologischen Angaben der Königsbücher aus der Zeit von der Reichsteilung bis Jerobeam II. und Azarja eigentlich keiner Verbesserung, sondern nur einer zwanglosen Erklärung bedurften, treten in der Chronologie der Folgezeit schwere Störungen auf, die jede Hoffnung auf eine durchgreifende Lösung auszuschließen scheinen. Nicht nur steht hier die Summe der Regierungszeiten im Widerspruch mit den bisherigen Ergebnissen, auch die Synchronismen widersprechen einander und zeigen im Gegensatz zu der vorausgegangenen Zeit fast durchweg eine Nachdatierung. Und doch beruht dieses Wirrsal nicht etwa auf allerlei Schreibfehlern, die sich im Laufe der Zeit eingeschlichen haben, sondern auf logischen Schlußfolgerungen, die nachexilische Rezensenten aus irrigen Voraussetzungen gezogen haben, indem sie bona fide einige verderbte chronologische Daten der Urschrift wiederherzustellen bemüht waren. Dies hoffen wir in aller Strenge nachweisen zu können, zugleich soll aber auch gezeigt werden, daß die Urschrift hier wie früher durchaus richtige Angaben bot.

Wie in der vorigen Untersuchung so gehen wir auch hier von den biblischen Synchronismen aus. Die Art, wie dieselben zustande kamen, tritt am klarsten hervor, wenn wir mit den jüngsten beginnen. Es sind folgende drei, die im Grunde nur einen einzigen ausmachen.

II Kön. 18, 1: A Ḥizḳija = 3 Hosea
Ezechias *Osee*

„ 18, 9: 4 „ = 7 „ (Beginn d. Belagerung Samarias)

„ 18, 10: 6 „ = 9 „ (Eroberung von Samaria).

Schon ein Blick genügt, um hier die nachdatierende Methode zu erkennen, da das Jahr des Regierungsantritts (A) nicht als erstes Jahr angesehen wird; denn andernfalls müßte

A Ḥizḳija = 4 Hosea

sein. Diese Postdatierung tritt aber auch noch auf andere Weise klar hervor, die zugleich zeigt, wie man vorstehende drei Gleichungen gewonnen hat. Rechnet man vom Jahre 587 v. Chr., dem Ende der Regierung Ṣedeḳias, postdatierend zurück, so erhält man 727 6 v. Chr. als Anfangsjahr Ḥizḳijas. Andererseits ergibt sich aus den Keilinschriften, daß Samaria kurz vor Frühjahr[1] 721, also im Jahre 722 1 erobert ward (s. unten). Aus beiden Daten folgt:

6 Ḥizḳija = Jahr der Eroberung Samarias,

ganz im Einklang mit den obigen drei Synchronismen.

Hiernach hätte man in der letzten Zeit des Königtums in babylonisch-assyrischer Weise nachdatiert, also das Gegenteil von dem, was aus 20 Synchronismen bezüglich der älteren Zeit klar hervorgeht. Hat also ein Wechsel in der Datierung stattgefunden? Wir werden das Gegenteil hiervon alsbald nachweisen.

Hier soll nur noch darauf hingewiesen werden, daß obige drei Synchronismen schon deshalb nicht richtig sein können, da die Eroberung

[1] Nicht nach Frühjahr 721, wie Sanda, op. cit. II. 406 mit andern annimmt.

Samarias nicht in das 9., sondern in das 11. Jahr Hoseas fiel. Die letzten zwei Jahre hat er indes tatsächlich nicht mehr regiert, da er bereits kurz vor dem Beginn der Belagerung durch Salmanassar gefangen gesetzt ward. Schon deshalb treffen die drei obigen Synchronismen (II Kön. 18, 1. 9. 10) nicht zu. Ihnen widerspricht obendrein der Synchronismus II Kön. 17, 1:

A Hosea = 12 Aḥaz.

Hieraus folgt nämlich unter Voraussetzung der nachdatierenden Methode

5 Hosea = 16 Aḥaz
6 „ = 1 Ḥizḳija
11 „ = 6 „

Der Urheber des in Rede stehenden Synchronismus kommt mit dem der vorhergehenden Synchronismen zwar in der Art des Datierens überein; aber er nimmt — man beachte die oben gleichfalls nach der nachdatierenden Methode gewonnene Gleichung 6 Ḥizḳija = Jahr der Eroberung Samarias — notwendig an, daß dieses Ereignis zugleich in das 11. Jahr Hoseas fiel. Und so war er wenigstens im Besitze der halben Wahrheit. Hätte er gewußt, daß man zur Zeit der Könige bis zu Ende vordatierend zählte, so hätte er gewiß erkannt, daß die Gleichung 11 Hosea = 6 Ḥizḳija irrig und daß vielmehr 11 Hosea = 15 Aḥaz, also 1 Hosea = 5 Aḥaz ist. Und — merkwürdig genug — diese nämliche Gleichung wird von einem Manne bezeugt, der die vordatierende Methode gar nicht kannte. Dieser wichtige, weil ganz unverdächtige Zeuge ist der Urheber der folgenden Synchronismen:

(1)	II Kön. 15, 8:	A Zeḳarja *(Zacharias)*	= 38	'Azarja *(Azarias)*
(2)	15, 13:	A Šallum *(Sellum)*	= 38	„
(3)	15, 17:	A Menaḥem *(Manahem)*	= 39	„
(4)	15, 23:	A Peḳaḥja *(Phaceia)*	= 50	„
(5)	15, 27:	A Peḳaḥ *(Phacee)*	= 52	„
(6)	15, 32:	A Jotam *(Joatham)*	= 2	Peḳaḥ *(Phacee)*
(7)	16, 1:	A Aḥaz *(Achaz)*	= 17	„
(8)	15, 30:	A Hosea *(Osee)*	= 20	Jotam *(Joatham)*

Abgesehen von einer kleinen Störung (3), wo irrtümlich oder bewußt für Menaḥem 11 statt 10 Jahre vorausgesetzt werden, ergeben sich diese Gleichungen, wenn man ausgehend von den Gleichungen:

A Hosea = 5 Aḥaz und: letztes Jahr Jotams = erstes Jahr Aḥaz'

unter Berücksichtigung der im MT angegebenen Regierungszahlen nachdatierend rückwärts schreitet. Beide Gleichungen sind aber durchaus richtig. Hosea bestieg (vgl. oben S. 153) 732 den Thron, Aḥaz dagegen kam 736 zur Regierung, wofür unten S. 163 der genaue Nachweis erbracht wird; daraus folgt die erste Gleichung; die zweite entspricht dem Prinzip der Vordatierung, das auch in der ersten Gleichung zur Geltung kommt.

Der Rezensent hat sich jedoch über die Tragweite dieser ihm überlieferten Festsetzungen offenbar keine Rechenschaft gegeben. Dies beweist zur Genüge die von ihm selbst angewandte Nachdatierung. Diese sowohl als auch die ganze Entstehungsweise seiner acht Synchronismen läßt sich leicht aus folgenden im Sinne des Rezensenten gebildeten Gruppen von Regierungszahlen erkennen.

Juda:			Israel:		
Azarja	803—752	(52 J.)	Zekarja	766	(6 M.)
Jotam	751—**736**	(16 J.)[1] ↑	Šallum	766	(1 M.)
Aḥaz	**736**—721	(16 J.) ↓	Menaḥem	765—755	(11 J.)
			Peḳaḥja	754—753	(2 J.)
			Peḳaḥ	752—733	(20 J.) ↑
			Hosea	**732**—722	(11 J.) ↓

Die Pfeile deuten die Rückwärtszählung des Rezensenten an.

Die aus den diesen Werten entsprechenden Differenzen abgeleiteten Synchronismen können übrigens — abgesehen von der verkehrten Datierung — schon deshalb nicht richtig sein, weil jene selbst mehrfach fehlerhaft, nämlich zu hoch, sind. So würde nach dem Rezensenten Azarja schon 803 regiert haben, während er in Wahrheit (vgl. S. 166) erst 789, also 14 Jahre später, den Thron bestieg.

Wie kamen solche irrigen Ansätze zustande? Vor allem ist es höchst wahrscheinlich, daß im 15. Kapitel seiner Vorlage einige Zahlen der Urschrift entstellt waren. Oder warum sollte denn der Rezensent gerade hier und nur hier mit seinen vermeintlichen „Verbesserungen" eingesetzt haben, wenn ihn nicht der Zustand seiner Vorlage dazu veranlaßt hätte? Er wollte Ordnung schaffen; woher aber die richtigen Ersatzwerte entlehnen? Mangels historischer Belege nahm der Rezensent allem Anschein nach seine Zuflucht zu der mystischen Ansicht von der periodischen Wiederholung großer historischer Ereignisse. Nach I Kön. 6, 1 ward im 480. Jahre[2] nach dem Auszug der Israeliten aus Ägypten im 2. Monat des 4. Jahres Salomos der Tempel gegründet. Und genau im 480. Jahre dieser salomonischen Gründung — so scheint es — mußte der Auszug aus Babylon (und die Gründung des Zerubbabelschen Tempels) stattgefunden haben.

Das stimmt freilich nach den ursprünglichen Regierungszahlen der Königsbücher und der vordatierenden Methode nicht; aber der Rezensent wußte es durch Einführung von entsprechenden Regierungszahlen an zwei verderbten bzw. unklaren Stellen so einzurichten, daß — bei nachdatierender Zählweise natürlich! — das gewünschte Ergebnis zum Vorschein kam. In der Tat verflossen vom Anfang des 4. bis zum Ende des 40. (letzten) Jahres Salomos 37, von 1 Reḥabeam bis 11 Ṣedeḳia (587 v. Chr.) inkl. 394, von 586 bis zum 1. Jahre Cyrus' (538) inkl. 49 Jahre. Also ist nach dieser Rechenweise das Jahr 538 v. Chr., in dem Zerubbabel (Šešbaṣṣar) von Babel nach Jerusalem zog und hier den zweiten Tempel gründete, das (37 + 394 + 49) 480. Jahr nach der salomonischen Grundsteinlegung[3]. Gleichwohl ist diese Erklärung nur ein Versuch.

[1] Der Urheber der Synchronismen (8) S. 161 beachtet nicht, daß Jotam nur 16 Jahre zukommen, rechnet aber richtig (vgl. S. 168).

[2] Beachte, daß hierbei das Jahr des Auszuges selbst nach hebräischem Brauche als erstes gilt, d. h. mitgezählt wird. Die Nichtberücksichtigung dieser Zählweise hat wiederholt in Irrtum geführt; so bezüglich der Daten Ezechiels; vgl. unten.

[3] So nach hebräischer Zählweise. Somit ist die Berechnung bei Šanda II 407 zu korrigieren. Šanda faßt außerdem (mit andern) die 480 Jahre lediglich als „12 Generationen zu 40 Jahren" auf und glaubt, die auf gleiche Weise sich ergebende Jahresnummer 241 der

Damit sind sämtliche Fehlerquellen aufgedeckt.

Gehen wir nun daran, die Regierungszeiten der Könige nach Möglichkeit im Sinne des Verfassers der Königsbücher zu bestimmen. Es empfiehlt sich, mit dem letzten Teil zu beginnen, nämlich mit der Reihe Aḥaz-Ṣedeḳia, da hier völlige Klarheit erreicht werden kann. Wir haben schon S. 161 aus den Königsbüchern klar erkannt, daß hier wie in der älteren Zeit die vordatierende Methode in Kraft war. Demzufolge erhält man, ausgehend von 587, dem 11. (letzten) Jahre Ṣedeḳias, auf Grund der Regierungszahlen und anderweitigen Feststellungen (worüber sogleich) folgende Reihe:

Aḥaz	736[1]—721 v. Chr.	(16	Jahre)
Ḥizḳija	721 —693 „ „	(29	„)
Manasse	693 —639 „ „	(55	„)
Amon	639 —638 „ „	(2	„)
Josia	638 —608 „ „	(31	„)
Joaḥaz	608 „ „	(3	Monate)
Jehojaḳim	608 —598 „ „	(11	Jahre)
Jehojakin	598 „ „	(3	Monate)
Ṣedeḳia	597 —587 „ „	(11	Jahre)

Hierbei kommen zwei Tatsachen zur Geltung: 1) Ṣedeḳias 1. Jahr ist nicht dasselbe wie das Jehojakins, sondern das Jahr darauf; zwischen beiden liegt der Jahresanfang im Frühling 597 (s. S. 146 und unter Daten Ezechiels). 2) Daß keiner der Könige bis Aḥaz hinauf seine Regierung um oder an Neujahr begann, ergibt sich daraus, daß zufolge der oben erlangten Gleichung: 1 Hosea = 5 Aḥaz **736** und nicht etwa 737 oder gar 738 das Antrittsjahr Aḥaz' war. Damit ist die Chronologie von Aḥaz bis Ṣedeḳia unzweifelhaft sichergestellt. Wir wollen indes noch einen zweiten Beweis erbringen. Er stützt sich auf II Chron. 39, 2; 30, 1—11. Hiernach läßt Ḥizḳija im 1. Monat seines 1. Jahres nicht nur die Bewohner von ganz Judäa, sondern auch von ganz Israel mündlich und brieflich auffordern, im 2. Monat nach Jerusalem zu kommen und dort das Pascha zu feiern. Dabei fallen zwei Umstände auf: 1) Ḥizḳija wendet sich nicht an den König von Israel, der sogar nicht einmal erwähnt wird, sondern lediglich an das Volk; 2) Ḥizḳija ermahnt die Israeliten, sich zu Jahve

israelitischen Könige müsse eigentlich 240, also 6 Generationen betragen und der Rezensent habe wohl die Regierungszahlen Menaḥems und Peḳaḥs (10 u. 20) zu sehr abgerundet. Meines Erachtens kam es aber dem Rezensenten auf die Jahresnummer der israelitischen Könige gar nicht an, sondern lediglich auf die 480jährige Zeitspanne von 4 Salomo bis zum Ende des Exils und zwar als eine Wiederholung der Zeitspanne vom Ende der ägyptischen Knechtschaft bis 4 Salomo. Die Jahressumme der israelitischen Könige war damit von selbst gegeben. Daß dieselbe aber nach dem Rezensenten — wollte er es genau nehmen — eher 242 als 240 betrug, beweisen seine Synchronismen II Kön. 15, 8. 13. 17, wonach Menaḥem sogar ein Jahr mehr als zehn zukämen (S. 161). Sollte hier ein Rechenfehler vorliegen, so kämen die 240 Jahre nur heraus, wenn der Rezensent angenommen hätte, daß Jerobeam nicht 22, sondern 21 Jahre zufallen, was, wie oben S. 157 gezeigt wurde, allerdings zutrifft.

[1] So kurz statt 736 5; das Jahr begann am 1. Nisan.

zu bekehren, damit es dem Rest des Volkes, welches der assyrischen Gefangenschaft entkommen, nicht ebenso ergehe wie seinen unglücklichen Brüdern. Beides läßt sich nur so erklären, daß es damals in Israel keinen König mehr gab und daß nicht lange vorher ein großer Teil des Volkes in die Gefangenschaft geschleppt worden war. Das trifft aber nur für die Zeit nach der Eroberung von Samaria zu. Daraus erhellt zunächst der damalige Gebrauch der vordatierenden Methode. Nach dieser könnte das Antrittsjahr Ḥizḳijas 721 0 aber auch — falls noch ein späterer König von Juda um Neujahr den Thron bestieg — 722 1 sein. Letzteres ist jedoch ausgeschlossen, da Ḥizḳija gewiß nicht seine Boten durch ganz Israel sandte, während dort — es wäre ganz kurz nach der Eroberung Samarias gewesen — noch die Assyrer hausten. Die Paschafeier Ḥizḳijas fällt vielmehr ein Jahr später, auf den 14. Ijjar = 15. Mai 720, anderthalb Monate nach dem 22. März, dem Beginn seines ersten (vollen) Jahres [1].

Eine Unsicherheit besteht jetzt nur noch bezüglich der Regierungszeit folgender Könige, deren Namen wir einstweilen noch die überlieferten Regierungszeiten beifügen. Sicher ist hier nur das Antrittsjahr des ersten und das Todesjahr des letzten jüdischen bzw. israelitischen Herrschers. Die Summe der traditionellen Regierungsjahre von Amaṣja bis Jotam ist um 33, die von Jerobeam bis Peḳaḥ um 18 Jahre zu groß.

Juda:			Israel:		
Amaṣja	797— ?	(29 Jahre)	Jerobeam II.	783— ?	(41 Jahre)
Azarja		(52 „)	Zekarja		(6 Monate)
Jotam	? —736	(16 „)	Šallum		(1 Monat)
			Menaḥem		(10 Jahre)
			Peḳaḥja		(2 „)
			Peḳaḥ	? —732	(20 „)

Beginnen wir mit Jerobeam II.! Dessen Regierungszahl 41 zu verkürzen, liegt kein Grund vor. Noch unverdächtiger sind die kurzen Regierungsjahre Zekarjas, Šallums und Peḳaḥjas. Menaḥem hat jedenfalls im Jahre 738 noch den Thron inne (vgl. den assyr. Synchronismus [3] S. 153). Peḳaḥ hat sicher schon im Jahre 736 regiert, da er Juda bereits unter Jotam zu bekriegen anfing, um nach dessen Tod die Feindseligkeit auch auf dessen Nachfolger Aḥaz zu übertragen (II Kön. 15, 37; 16, 5 ff.). Hieraus ergibt sich eine der beiden folgenden Ordnungen:

			oder:	
Jerobeam II.	783—743	(41 Jahre)		
Zekarja	743	(6 Monate)		
Šallum	743	(1 Monat)		
Menaḥem [2]	742(3?)—737	(6 [7?] J.)	743—738	(6 Jahre)
Peḳaḥja	737—736	(2 Jahre)	738—737	(2 „)
Peḳaḥ	736—732	(5 „)	737—732	(6 „)

[1] Beachte, daß das „erste Jahr" II Chron. 29, 2 nicht das Antrittsjahr ist; vgl. 29, 17.

[2] Der Grund, warum wir von Šallum (trotzdem ihm nur ein Monat zukommt) auf Menaḥem um ein Jahr herabgehen, liegt darin, daß der Rezensent (S. 161) geradeso verfuhr, und wohl deshalb, weil er wußte, daß die Ermordung Šallums um Neujahr geschah. Sicher ist dies jedoch nicht; deshalb bleibt 743 als Antrittsjahr Menaḥems möglich.

Und nun zu den Königen von Juda! Amaṣja kommen nach II Kön. 14, 2 29 Regierungsjahre zu; er hat also 797—769 regiert. Dem entspricht II Kön. 14, 17, wonach Amaṣja nach dem Tode Joas' von Israel (798—783) noch 15 Jahre gelebt hat. Damit scheint die Chronologie Amaṣjas gesichert zu sein. Gleichwohl regen sich unabweisbare Zweifel.

1. Hat Amaṣja 29 Jahre regiert, so bleiben für Azarja und Jotam nur 33 bis 34 Jahre übrig. Somit wären die ‚52 Jahre' Azarjas völlig illusorisch. Wie aber konnte der Rezensent dazu kommen, einem König eine so überaus lange Regierung zuzuschreiben, zumal derselbe mit Aussatz geschlagen war (II Kön. 15, 5), wenn die Nachricht nicht durch seine biblische Vorlage oder durch andere Quellen verbürgt wurde?

2. Ferner stehen mit den ‚29 Jahren' Amaṣjas die Zeitangaben bezüglich seines Sohnes und Enkels im Widerspruch. Jotam war beim Regierungsantritt 25 Jahre alt, regierte 16 Jahre (II Kön. 15, 33; II Chron. 27, 1. 8) und starb 736. Er war also 776 geboren. Sein Vater Azarja konnte daher 769 d. i. in seinem Antrittsjahr unter der Voraussetzung, daß Amaṣja 29 Jahre regierte, nicht 16 Jahre alt gewesen sein, wie doch II Kön. 14, 21; 15, 2 und II Chron. 26, 3 bezeugen, ja hervorheben. Hierbei ist auch sehr zu beachten, daß der Rezensent wohl eine Regierungsdauer auf Grund eines bestimmten Systems zu ermitteln gesucht haben mag, nicht aber das Alter der Könige bei ihrem Regierungsantritt. Schon deshalb bieten die Zahlen 16 und 25 größere Bürgschaft als 29.

3. Gegen eine 29jährige Regierung Amaṣjas spricht auch II Chron. 25, 27, wonach die Verschwörung gegen Amaṣja schon damals einsetzte, als dieser die den Edomitern abgenommenen Götzenbilder aufgestellt und verehrt hat (25, 14—16). Dies war aber noch vor dem leichtsinnigen Kampfe Amaṣjas mit Joas von Israel. Nach dem für ersteren so überaus kläglichen Ausgang war allem Anschein nach sein Sturz unvermeidlich. Die Schilderung der Niederlage und ihrer Folgen (II Kön. 14, 12 ff.; II Chron. 25, 22 ff.) [wonach Joas seinen Gegner gefangen nach Jerusalem brachte, die nördliche Festungsmauer schleifen ließ und mit den Schätzen und Geräten des Tempels und Palastes, sowie einer Reihe von Geiseln nach Samaria zurückkehrte] läßt uns über das endgültige Schicksal Amaṣjas im unklaren. II Chron. 25, 27 ersetzt diesen Mangel [1].

Offenbar hat die strengreligiöse Partei, die schon über die Aufstellung der edomitischen Götter empört war, in der schmachvollen Niederlage des Königs ein Zeichen endgültiger göttlicher Verwerfung, die ihm schon durch Prophetenwort angekündigt worden war (II Chron. 25, 16), erkannt und die praktischen Folgerungen daraus gezogen.

[1] Daraus, daß II Kön. in seinem überlieferten Zustande davon nichts weiß, folgt durchaus nichts gegen die Glaubwürdigkeit der Chronisten, zumal er allein über die sich notwendig ergebende Frage: Und was geschah mit Amaṣja? Aufschluß gibt. Störend wirkt freilich II Chron. 25, 25 (= II Kön. 14, 17), wonach Amaṣja seinen Gegner Joas um 15 Jahre überlebt habe. Das ist aber nichts weiter als eine logische Folgerung des Rezensenten aus seiner irrigen Prämisse (: Amaṣja hat 29 Jahre regiert), also ein späterer Einschub — ähnlich wie die Gleichung 6 Ḥizkija = 9 Hosea (II Kön. 18, 10) aus irrigen Voraussetzungen eines Rezensenten hervorging und dem Text eingefügt ward (s. ob. S. 160).

Auf Grund vorstehender Erörterungen müssen wir die Annahme, Amaṣja habe 29 Jahre regiert, verwerfen. Wie lange hat er aber in Wirklichkeit regiert? Dies mit völliger Sicherheit festzustellen, gestatten die verfügbaren Mittel nicht. Wir können nur die untere und obere Grenze und den wahrscheinlichen Wert ermitteln. Amaṣja wurde mit 25 Jahren König. Da nun das mindeste heiratsfähige Alter 13 betrug, so mußte er mindestens 5 Jahre regiert haben, damit sein Sohn Azarja als Thronerbe 16 Jahre erreicht haben konnte. Also starb Amaṣja frühestens 793 v. Chr. Da ferner Jotam außer seiner Mitregentschaft zur Zeit der Krankheit seines Vaters wenigstens noch 1 Jahr selbständig regierte (vgl. II Kön. 15, 32 ff.), so fiel mit Rücksicht auf die 52 Jahre Azarjas der Tod Amaṣjas spätestens ins Jahr 787. Sein Todesjahr aber war höchstwahrscheinlich **789**, sein 9. Regierungsjahr, und zwar aus zwei Gründen. Zunächst machen die 29 Regierungsjahre des Textes — gleichviel ob die Zahl 29 auf Verschreibung oder vermeintlich richtiger Ergänzung beruht — eine ursprüngliche 9 wahrscheinlich. Zweitens kommen wir bei ihrer Annahme dazu, Jotam drei Jahre Alleinregierung (738—736) zuzuschreiben, eine Dauer, die ganz dem zu entsprechen scheint, was der Chronist II Chron. 27, 5 berichtet. Nachdem er der Bautätigkeit des Fürsten gedacht, erwähnt er auch dessen Sieg über die Ammoniter und den Tribut an Silber, Weizen und Gerste, den dieselben nicht nur in jenem ersten, sondern auch im zweiten und dritten Jahre lieferten. Diese Jahre gehören nicht der Zeit der Mitregentschaft Jotams, sondern seiner selbständigen Regierung an. Die Ammoniter leisteten freilich auch schon seinem Vater Tribut, jedoch ohne daß eine Unterwerfung mit der Waffe hätte vorausgehen müssen, sondern lediglich aus Furcht vor der Macht Azarjas (II Chron. 26, 8). Bei Jotams Regierungsantritt als Alleinherrscher - daran ist kaum zu zweifeln — suchten sie das Joch abzuschütteln, wurden aber von Jotam überwunden und (aufs neue) tributpflichtig. Auf die Frage: warum nur bis zum 3. Jahre? gibt es wohl nur eine Antwort: weil Jotam im 3. Jahre starb. Denn ein Tribut pflegte doch alljährlich und so lange entrichtet zu werden, als der Empfänger über die zur etwaigen Eintreibung nötige Macht verfügte. Dies war aber hier gemäß II Chron. 27, 6: „So wurde Jotam immer mächtiger" der Fall. Gegen Ende seiner Regierung war allerdings von Norden (Damaskus und Samaria) her ein drohendes Gewitter im Anzug (II Kön. 15, 37); aber es sollte sich erst zur Zeit des Aḥaz entladen. So ergeben sich als höchstwahrscheinlich folgende Regierungszeiten:

Amaṣja	797—789	(9 Jahre)	
Azarja	789—738	(52 „)	
Jotam	750—738	(13 „)	als Mitregent
„	738—736	(3 „)	als Alleinherrscher.

Noch bleibt indes eine Schwierigkeit bestehen, die bis jetzt der Ordnung halber nicht berührt wurde; sie liegt in dem Synchronismus II Kön. 15, 1

A Azarja = 27 Jerobeam (II.).

Diese Gleichung scheint allen Voraussetzungen zu trotzen. Nach unserem Befund (siehe die Liste S. 171) ist vielmehr A Jerobeam = 7 Azarja. Und

selbst wenn Amasja wirklich 29 Jahre regiert hätte, so daß A Azarja auf 769 fiele, kämen wir nicht auf obigen Synchronismus, vielmehr wäre A Azarja = 15 Jerobeam. Man kann freilich — wie das hier wie anderswo geschehen ist — einfach erklären: „die Zahl ‚27' beruht auf einen Irrtum des Abschreibers; aber aus ‚15' ist sicher nicht ‚27' entstanden. Zwar scheint auf den ersten Blick die Annahme einer ursprünglichen ‚17' mehr Aussicht auf Erfolg zu haben; bei näherer Prüfung aber versagt auch sie. Zunächst stimmt die Rechnung nicht — gleichviel ob man nach- oder vordatierend rechnet. Im ersteren Falle würde man einerseits vom Regierungsantritt Jehus bis 17 Jerobeam einschl. (28 + 17 + 16 + 17 =) 78 Jahre, andererseits vom Beginn der Regierung 'Ataljas bis 1 Azarja einschl. — selbst wenn man zugleich Amasjahu 29 Jahre gibt — (7 + 40 + 29 + 1 =) nur 77 Jahre zählen und im zweiten Falle wären die entsprechenden Beträge (28 − 17 + 15 + 16 =) 76 und (7 + 39 + 28 =) 74 Jahre. Die Differenz von 1 Jahr ließe sich noch erklären, wenn man annähme, daß der Neujahrstag in Juda um ½ Jahr von dem in Israel verschieden sei; doch ist dem erwiesenermaßen (vgl. oben S. 136ff.) nicht so. Und selbst wenn sich volle Übereinstimmung der Jahressummen herausgestellt hätte, so wäre eine ursprüngliche ‚17' statt der überlieferten ‚27' dennoch, und zwar aus psychologisch-sprachlichen Gründen zu verwerfen. Daß man nämlich im Hebräischen 10 (asar) statt 20 (eśrim) schreiben konnte, indem man das Mêm finale ausfallen ließ, wäre wohl begreiflich; nicht aber das Umgekehrte, die Hinzufügung eines Mêm. Doch das ist das Geringste. Durchschlagend ist die Tatsache, daß ‚im 17. Jahr' nach dem Sprachgebrauch besonders der Königsbücher durch בשנת שבע־עשרה ‚im Jahre sieben-zehn', nicht aber durch ‚im Jahre zehn und sieben' ausgedrückt wird. Daraus folgt, daß in II Kön. 15, 1 ‚zwanzig und sieben' nicht durch Verschreibung aus einer ursprünglichen ‚17' hervorgegangen sein kann" [1].

Nach allem liegt der Fehler nicht in der Zahl ‚27' und ebenso kann diese Regierungszahl nur Jerobeam II. angehören; somit kann der II Kön. 15, 1 angegebene Zeitpunkt nicht der Anfang der Regierung Azarjas sein, sondern muß sich auf eine andere wichtige Epoche innerhalb seiner Regierung beziehen. Eine solche gibt es in der Tat: es ist der Beginn der gemeinsamen Regierung Azarjas und seines Sohnes Jotam. Doch wie stellt sich dazu die Berechnung? Man beachte Folgendes: 1. Die Gleichung A Azarja = 27 Jerobeam stammt jedenfalls aus einer anderen Zeit als die Synchronismen (1)—(8) S. 161 und steht zu diesen so sehr im Widerspruch, daß sie schwerlich aufgekommen ist, nachdem jene andern bereits in den Text aufgenommen waren. Sie ist daher höchstwahrscheinlich älter als jene und steht dem ursprünglichen Text näher. 2. Nehmen wir daraufhin an, ihr Urheber habe die richtigen Werte der Regierungsdauer von Jerobeam II. abwärts bis zur Eroberung Samarias gekannt, aber irrtümlich Nachdatierung vorausgesetzt, so führte ihn die Rückwärtszählung zur Annahme, daß das 27. Jahr Jerobeams das (25 + 15 =) 40. Jahr vor 722/1, also das Jahr 762/1 war. Rechnete er ebenso von der Zerstörung Jerusalems aufwärts bis Jotam, indem er diesem (vgl. II Kön. 15, 30) eine Gesamtregierung von 20 Jahren zuschrieb, so fand er, daß dessen 1. Jahr (der Mitregentschaft mit seinem Vater) das (11 + 11 + 31 + 2 + 55 + 29 + 16 + 20 =) 175. Jahr vor 587/6, also gleichfalls das Jahr 762/1 war. Somit mußte sich ergeben, daß der Beginn der Mitregentschaft Jotams an der Seite seines kranken Vaters Azarja oder der Beginn der nominellen Regierung des letzteren in das 27. Jahr Jerobeams fiel. Der merkwürdige Synchronismus wäre hiernach das Ergebnis einer leicht begreiflichen Verwechselung zweier Regierungsepochen des gleichen Königs. Im Anschluß an diese Erklärung erhebt sich zu-

[1] Bei den Zahlen 1—19 werden die Einer stets vor-, bei den von 21—29 meist den Zehnern nachgestellt. Man hat zwar geltend gemacht, daß es auch — allerdings „äußerst seltene" — Fälle gebe, wo diese Regel durchbrochen sei; aber der einzige Hinweis, nämlich auf Ez. 45, 12, ist mißglückt; denn gerade dort sind die Zahlenwerte unsicher und deren Bedeutung nicht ganz aufgeklärt.

gleich die Frage, ob die Gesamtregierung Jotams vielleicht doch wirklich ‚20 Jahre' und nicht — wie wir auf Grund von II Kön. 15, 32 annahmen — ‚16 Jahre' betrug. Die ‚20 Jahre' finden sich nur in dem Synchronismus II Kön. 15, 30: A Hosea = 20 Jotam; daraus folgt aber zunächst nicht, daß Jotam wirklich 20 Jahre regiert hat, sondern nur, daß vom Antrittsjahr an bis zu dem der Thronbesteigung Hoseas 20 Jahre gezählt werden; das zeigt klar der Synchronismus II Kön. 16, 1: A Aḥaz = 17 Peḳah (vgl. oben 161 f.). Immerhin ist der vorgenannte Synchronismus bzw. das Zählen bis ‚20 Jotam' auffallend. Sollte ihm am Ende doch eine von II Kön. 15, 32 abweichende Tradition von ‚20 Jahren' zugrunde liegen? Dann könnte ja die Sache so liegen, daß Jotam schon vier Jahre vor dem offiziellen Antritt der Mitregentschaft die Geschäfte des Palastes besorgte, so daß für die offizielle Regierung noch 16 Jahre übrig blieben. Bei der Unsicherheit jener Tradition von ‚20 Jahren' wäre es sogar nicht ausgeschlossen, daß sich dieselbe auf die Führung der Regierungsgeschäfte seitens Jotams für seinen erkrankten Vater bezögen. In diesem Falle aber hätte der Urheber des in Frage stehenden Synchronismus folgendermaßen gerechnet: Unter Benützung der richtigen Regierungszahlen und unter Wahrung der zutreffenden Vordatierung fand er von Jehus Regierungsantritt bis 27 Jerobeam einschl. einerseits und vom gleichzeitigen Beginn der Regierung ʿAtaljas bis 33 Azarja andererseits übereinstimmend 86 Jahre. Somit 33 Azarja (ex supposito = 1. Jahr der 20jährigen Mitregentschaft Jotams) = 27 Jerobeam (= 757 v. Chr.). Um aber die ‚16 Jahre' II Kön. 15, 32 damit in Einklang zu bringen, müßte man annehmen, daß Jotam während der ersten 7 Jahre der Krankheit seines Vaters nur der Vertreter des letzteren und erst vom 8. Jahre an der offizielle Mitregent gewesen wäre.

Wie dem auch sei — soll nicht der ganze in Frage stehende Synchronismus aus der Luft gegriffen sein, so kann es sich dabei nur um den Anfang der Mitregentschaft handeln, so daß also die zwei verschiedenen Epochen der Regierung Azarjas des ursprünglichen Textes in eine verschmolzen wurden. Ein Analogon hierzu bietet das Datum II Kön. 18, 13: „im 14. Jahre des Königs Ḥizḳija", das zweifellos nicht dorthin (wo vom Zuge Senacheribs, 701 v. Chr., die Rede ist), sondern zum Kapitel 20 gehört, wie aus 20, 6 und 20, 13. 17 (verglichen mit 18, 14—16) klar hervorgeht; das 14. Jahr = 708 v. Chr. Gleicherweise hat sich oben S. 139—141 auf zweifache Weise herausgestellt, daß die Kultreform Josias, die nach der vorliegenden Textordnung in II Kön. 23 sich auch zeitlich an die Auffindung des Gesetzbuches im 18. Jahr des Königs anzuschließen schien, bereits mehrere Jahre zuvor erfolgt war.

Damit beschließen wir vorstehende Untersuchung der Regierungszahlen und Synchronismen der Königszeit von der Reichsteilung bis zum Exil.

Das bekannte pessimistische Urteil des hl. Hieronymus: „Relege omnes et veteris et novi testamenti libros et tantam annorum reperies dissonantiam et numerorum inter Judam et Israel, id est, inter regnum utrumque confusum, ut huiusmodi haerere quaestionibus: non tam studiosi quam otiosi hominis esse videatur" (Migne L 22, 676) hat glücklicherweise einer genaueren, u. a. auch auf die Ergebnisse der Assyrologie sich stützenden Untersuchung nicht standgehalten. Diese letztere hat folgende Tatsachen ins Licht gestellt:

1. Es liegen im biblischen Bericht wirklich chronologische Fehler vor. 2. Die Zahl dieser Fehler ist jedoch sehr viel geringer, als man bisher annahm, indem 18 Synchronismen, die man verworfen hatte, sich als völlig richtig herausstellen. 3. Die wirklichen Fehler — mit Ausnahme der soeben ermittelten Epochenverwechslung — sind

aus naheliegenden, aber irrigen Voraussetzungen durch logische Folgerungen hervorgegangen. 4. Dieselben fallen in keiner Weise dem Verfasser der Königsbücher zur Last, sondern sind das Werk viel späterer (nachexilischer) Rezensenten. 5. Ihr Eingriff erstreckt sich aber nur auf eine engbegrenzte Textpartie, in der einige verderbte Zahlenangaben zu einem Ergänzungsversuch einluden. 6. Diese konservative Ehrfurcht vor der überlieferten Schrift hat es uns ermöglicht, nicht nur in den ersten Jahrhunderten der Königszeit, sondern auch später, bis auf Ṣedeḳia herab, überall das Werk des erleuchteten Meisters scharf geschieden von späterer Zutat zu erkennen. 7. Der Unterschied zeigt sich vor allem darin, daß der Verfasser der Königsbücher ausnahmslos vordatiert (d. h. jedem Könige nicht nur sein Todesjahr, sondern auch sein Antrittsjahr voll zurechnet), die Rezensenten dagegen ausnahmslos in assyro-babylonischer Weise nachdatieren (d. h. jedem König sein Sterbejahr, nicht aber sein Antrittsjahr voll anrechnen). 8. Außerdem stehen die Rezensenten alle miteinander im Widerspruch, da ihre Voraussetzungen verschieden sind. Der Hauptrezensent ist der Urheber von acht Synchronismen (S. 161); er steht dem Verfasser der Königsbücher am nächsten, da er — freilich mit verkehrter Datierungsweise und zum Teil unrichtigen Regierungszahlen — an die Festsetzungen des Meisters unmittelbar anknüpft. Von den beiden andern Rezensenten sind im Grunde nur zwei (sich selbst und dem Verfasser widersprechende) Synchronismen überliefert, von denen der ältere das zeitliche Verhältnis Hosea : Aḥaz, der jüngere das Verhältnis Hosea : Ḥizḳija regeln soll (S. 160f.). Gerade der letztere hat sehr viele in Irrtum geführt.

9. Der Verfasser der Königsbücher kennt für Juda und Israel und zwar die ganze Königszeit nur einen offiziellen Jahresanfang, den 1. Nisan. 10. Die Beweise vorstehender Sätze stützen sich nicht nur auf die Königsbücher und die assyrischen Inschriften, sondern auch auf gelegentliche Sonderberichte der biblischen Chronik, deren große Bedeutung durch die leider herrschenden Vorurteile (vgl. Abh. V) bis jetzt vielfach nicht zur Geltung gekommen ist.

Das zahlenmäßige Gesamtergebnis unserer Untersuchung ist in der chronologischen Tabelle S. 171 niedergelegt.

Zum Schluß noch ein Wort über ein chronologisches Hauptergebnis: **das Jahr der Reichsteilung = 929 v. Chr.** (im Frühjahr beginnend).

Dasselbe weicht von dem sonst während der letzten 20 Jahre allgemein angenommenen Datum: **933** bzw. **932** v. Chr. (von Herbst zu Herbst gerechnet) ab. Zu diesem ist man bekanntlich gelangt, indem man vom

Regierungsantritt Jehus (842 v. Chr.) lediglich unter Zugrundelegung der Regierungszahlen und der vordatierenden Methode bis zu Jerobeam und Rehabeam aufwärts rechnete und sich um die Synchronismen nicht kümmerte, da man dieselben als spätere Zutat oder wenigstens als unheilbar verdorben und daher unbrauchbar ansah[1].

Das gewonnene Datum gestattet auch die chronologische Festlegung anderer wichtiger Ereignisse. Dahin gehört vor allem der Einfall des ägyptischen Königs Šušaḳ (MT: Šišaḳ, Ktib: Šôšaḳ oder Šûšaḳ, LXX: *Σουσακειμ*, Vulg.: Sesac, Manetho: *Σεσωγχις*, ägypt. Šošenḳ) in Juda, von dem I Kön. 14, 25 f. (vgl. 11, 40) und II Chron. 12, 3—9 erzählen und von dem in Karnak ein monumentales Zeugnis vorliegt[2]. Nach beiden biblischen Quellen fällt der Raubzug in das 5. Jahr Rehabeams (Roboams), also nach obigem in das Jahr **925/4** v. Chr.[3]. Noch wertvoller aber ist das Datum der Reichsteilung zur Bestimmung der Regierungszeit Salomos.

[1] Zwar haben neuere Versuche unter Beibehaltung der Synchronismen die Reichsteilung gleichfalls auf 933/2 angesetzt, aber unter Voraussetzungen, die sehr willkürlich oder erwiesenermaßen unzutreffend sind (siehe die ‚Nachträge' am Schluß des Buches).

[2] Nach der Inschrift von Silsele baute Šošenk, der Gründer der 22. oder bubastitischen Dynastie, in seinem 21. Jahre das Bubastistor am großen Tempel zu Karnak und brachte bei dieser Gelegenheit an der Südwand des hypostylen Saales das Verzeichnis von 165 Städten Palästinas an. Diese — als Gefangene dargestellt — werden an Stricken von Gott Amon und der Göttin von Theben dem Könige entgegengeführt, und Beischriften feiern seinen Sieg über die ‚Asiaten der fernen Länder' (LEPSIUS, Denkm. III, 252 und 253a; W. M. MÜLLER, Egyptological Researches pl. 75 ff.; BREASTED, Records IV, 709 ff. Eine Abbildung der Liste findet sich u. a. auch bei GRESSMANN, Altoriental. Texte und Bilder z. A. T. II [1909], 132 Abb. 265). In der Liste der Städte fehlt Jerusalem Und nach den beiden biblischen Berichten, besonders nach II Chron. 12, 7, scheint es auch, daß Šušaḳ nur bis vor die Stadt kam, aber die Schätze des Tempels und des Palastes sich samt und sonders ausliefern ließ — ähnlich wie später (701 v. Chr.) Sennacherib unter Ezechias.

[3] KAMPHAUSEN (bei KAUTZSCH, Die Hl. Schrift d. A. T.[3] I [1909], 489) weist darauf hin, daß Šošaḳ „nach der Vermutung mancher Gelehrten (offenbar Ägyptologen) um **925** v. Chr. den Zug unternahm"; sie haben in der Tat richtig vermutet. Die gewöhnliche Annahme der Regierungszeit Šošenḳ ist ja ‚945—924', also sein 21. Jahr = 925. Außerdem ist es sehr unwahrscheinlich, daß die Verewigung seines Eroberungszuges im großen Tempel erst drei bis vier Jahre nachher geschah; denn die ägyptischen Herrscher waren nicht wenig darauf bedacht, ihre Großtaten sicher der Nachwelt zu überliefern. Dies ist besonders von einem Usurpator und Dynastiebegründer wie Šošenḳ I. zu erwarten und zwar um so mehr, als er bereits im vorgerückten Alter stand und somit Eile hatte. Bemerkenswert ist auch, daß in der obigen Siegesliste die Figur des Königs nicht ausgeführt ist, was darauf hinzudeuten scheint, daß der König kurz vor der Vollendung starb und sein Nachfolger sich diese nicht angelegen sein ließ.

Juda:	regierte	Jahre		Israel:	regierte	Jahre	
Rehabeam (*Roboam*)	929—913[1]	17		Jerobeam I. (*Jeroboam*)	929—909	21	
Abia (*Abia*)	912—910	3		Nadab (*Nadab*)	909—908	2	
Asa (*Asa*)	910—870	41		Baʿša (*Baasa*)	908—885	24	
				Ela (*Ela*)	885—884	2	
				Zimrı (*Zambri*)	884	7	Tage
				ʿOmri (*Amri*)	884—873	12	
				[Tibni (*Thebni*)	884—881	4	Nebenreg.]
[Jošaphaṭ (*Josaphat*)	872—870	3	Mitreg.]	Ahab (*Achab*)	873—854	20[2]	
Jošaphaṭ (*Josaphat*)	870—849	22	allein				
Jehoram (*Joram*)	849—842	8		Aḥazja(hu) (*Ochozias*)	854—853	2	
Aḥazja(hu) (*Ochozias*)	842	1		J(eh)oram (*Joram*)	853—842	12	
ʿAtalja (*Athalia*)	842—836	7		Jehu (*Jehu*)	842—815[1]	28	
Jehoaš (*Joas*)	836—797	40		Joahaz (*Joachaz*)	814—798	17	
Amaṣja(hu) (*Amasias*)	797—789[3]	[9]		J(eh)oaš (*Joas*)	798—783	16	
Azarja (*Azarias*)	789—738[3]	52		Jerobeam II. (*Jeroboam*)	783—743	41	
				Zekarja(hu) (*Zacharias*)	743	6	Mon.
				Śallum (*Sellum*)	743	1	„
Jotam (*Joatham*)	751(0)—738[3]	13	Mitreg.	Menaḥem (*Manahem*)	742—737[4]	6	(7?)
Jotam (*Joatham*)	738—736	3	allein	Peḳaḥja (*Phaceia*)	737—736[4]	2	
Aḥaz (*Achaz*)	736—721	16		Peḳaḥ (*Phacee*)	736[4]—732	5	(6?)
Ḥizkija (*Ezechias*)	721—693	29		Hošeʿa (*Osee*)	732—724	9	11
Manašše (*Manasses*)	693—639	55					
Amon (*Amon*)	639—638	2		Samaria belag.	724—722	1	2
Jošia (*Josias*)	638—608	31					
Joahaz (*Joachaz*)	608	3	Mon.				
J(eh)ojaḳim (*Joakim*)	608—598	11					
J(eh)ojakin (*Joachin*)	598	3	„				
Ṣidḳija(hu) (*Sedecias*)	597—587	11					

[1] Rehabeam (*Roboam*) starb um Neujahr 913/2, d. h. um Nisan 1 (März 28 9) 913 v. Chr., Jehu starb um Neujahr 815/4, d. h. um Nisan (März 25 6) 815 v. Chr.

[2] Die ‚22‘ Jahre Aḥabs (I Kön. 16, 29) beruhen entweder auf Verschreibung oder Aḥab war zwei Jahre Mitregent Omris.

[3] Die Regierungszeiten von Amaṣja (*Amasias*), Azarja (*Azarias*), und Jotam (*Joatham*), letzterer als Mitregent, dürfen als sehr wahrscheinlich gelten

[4] Die Jahreszahlen von Menahem (*Manahem*) bis Peḳah (*Phacee*) sind möglicherweise um 1 zu erhöhen.

E. Die Regierungszeit Salomos und die Tyrische Königsliste.

Mit dem Datum der Reichsteilung **929** v. Chr. sind auch die Regierungszeiten Davids und Salomos nach dem jul. Kalender bestimmbar, wenn uns die Dauer ihrer Regierung völlig richtig überliefert ist. David kam mit 30 Jahren zur Regierung und herrschte 40 Jahre. In Hebron regierte er über Juda 7 Jahre und 6 Monate, in Jerusalem 33 Jahre über ganz Israel und Juda (II Sam. 5, 4—5 und I Kön. 2, 10—11). Merkwürdigerweise werden aber auch Salomo 40 Regierungsjahre zugeschrieben (I Kön. 11, 42; II Chron. 9, 30). Da liegt denn doch der Gedanke nahe, daß die ‚40' hier auf Abrundung oder Schätzung beruhen. Jedenfalls läßt sich hierauf keine sichere Chronologie gründen. Glücklicherweise sind wir aber in der Lage, auf zwei anderen Wegen zum Ziele zu gelangen [1].

1. Die Grundsteinlegung des Tempels zu Jerusalem fällt nach I Kön. 6, 1 in den 2. Monat des 4. Jahres Salomos. Nach Josephus, Contra Apionem 1, 18 vollzog sich das gleiche Ereignis im 12. Jahre, nach Josephus, Antiq. 8, 3. 1 im 11. Jahre Hirams, des Königs von Tyrus. An der nämlichen Stelle bezeugt Josephus, daß bei Beginn des salomonischen Tempelbaues seit der Gründung von Tyrus 240 Jahre verflossen waren. Nach Pompeius Trogus bei Justinus 18, 3. 5 aber ward Tyrus ein Jahr vor der Zerstörung Trojas gegründet. Diese hinwiederum fällt nach dem parischen Marmor [2] ins Jahr 945 [3] einer Ära, deren Epoche bekanntermaßen Ol. 129,1 oder 264 v. Chr. ist [4], also auf das Jahr 1208 7 v. Chr. Um nicht fehl zu gehen, müssen wir aber auch die Jahreszeiten der Ereignisse und den Epochenmonat der parischen Ära beachten. Der salomonische Tempel ward im 2. Monat (Siw), also etwa Mai, gegründet; die Einnahme Trojas fiel nach der parischen Chronik in den Monat Thargelion, also ebenfalls Mai; mit dem Bau von Tyrus hat man jedenfalls auch im Frühjahr begonnen. Der Epochenmonat der parischen Ära aber ist der attische, also der des Olympiadenjahres, d. h. der Hekatombaion (etwa Juli). Deshalb gehört die Einnahme von Troja nicht ins Jahr 1208, sondern ins Jahr 1207 (Mai), und der Bau des salomonischen Tempels begann (1207 + 1 − 240 =) **968** (Mai) v. Chr.

2. Zum gleichen Ergebnis führt noch ein anderer Weg. Im Anschluß an die Tyrische Königsliste Menanders von Ephesus (hierüber unten S. 173) bemerkt Josephus, Contra Apionem 1, 18: „Im 7. Jahre seiner (Pygmalions) Regierung baute seine Schwester (Dido, Elissa), die aus ihrem Vaterland (Tyrus) geflohen war, in Lybien die Stadt Karthago. Der ganze Zeitraum also von der Regierung des Hiram bis zur Gründung von Karthago umfaßt

[1] Die bisherigen Versuche sind in mehr als einer Beziehung mangelhaft; auf Einzelheiten werde ich gelegentlich hinweisen.

[2] Car. et Theod. Müller, Fragmenta Historicorum Graecorum (1841), 533 ff.

[3] l. c. p. 547 (l. 39), epoch. 24.

[4] Diese Epoche gilt aber nicht durchweg; vgl. Ideler, Handb. d. Chron. I 382; Car. Müller, Marmor Parium, l. c. p. 540 b, dessen Korrekturen in ( ) aber die Epoche 265 v. Chr. voraussetzen, welche von ep. 135 ab ungestört gültig ist.

155 Jahre und 8 Monate. Da nun im 12. Jahre der Regierung Hirams der Tempel in Jerusalem erbaut wurde, so haben wir von der Eroberung des Tempels an bis auf die Gründung Karthagos 143 Jahre 8 Monate."

Diese Angaben stützen sich, wie Josephus selbst hervorhebt, auf phönizische Zeugnisse und sind — im Gegensatz zu mehreren Einzelwerten der Königsliste — in allen Überlieferungen völlig gleich. Sie bieten daher eine sichere Gewähr.

In welches jul. Jahr fiel aber die Gründung Karthagos?

Die meisten guten Quellen ergeben 814 oder 813 v. Chr. Hier in Kürze die Belege!

1. Nach Aristoteles (De mirabilibus auscultationibus, cp. 146) ward Utica 287 Jahre vor Karthago gegründet; nach Plinius (Hist. nat. 16, 79) aber existierte Utica zur Zeit, da er seine Hist. nat. schrieb (77 oder 78 n. Chr.), 1178 Jahre. Somit war Utica 1102 oder 1101 und folglich Karthago 815 oder 814 gegründet. 2. Nach Timäus, dem sizilischen Historiker, der über punische Verhältnisse wohl am besten unterrichtet war, fand die Gründung Karthagos 38 Jahre vor der ersten Olympiade, also (38 + 776 =) 814 v. Chr. statt (Timaios bei Dionys. Halic. Antiq. Rom. 1, 74). 3. Velleius Paterculus, Hist. Rom. I 12, 5, bezeugt: Carthago diruta est cum stetisset annos DCLXVII; die Anfänge Karthagos als Stadt fallen daher auf (146 + 667 =) 813 v. Chr. 4. Servius, Ad Aeneam I 12 setzt die Gründung Karthagos 60 Jahre vor Roms Erbauung, also auf (753 − 60 =) 813 v. Chr.

Handelt es sich aber bei diesen vier Angaben wirklich um die erste Gründung, die Uranfänge der Stadt oder um die Konstituierung eines eigenen Gemeinwesens, das erstmalige Auftreten eines erheblichen Komplexes von Siedlungen als Stadt, was wir als zweite Gründung bezeichnen können?

Das angeführte Zeugnis von Velleius Paterculus weist klar darauf hin, daß letztere gemeint ist. Derselbe Geschichtschreiber kennt denn auch noch eine andere, um ein Lustrum zurückliegende Gründung Karthagos. Denn Hist. Rom. I 6, 4 meldet er, Karthago sei von der Thyrierin Elissa (Dido) 65 Jahre vor Rom, also (753 + 65 =) 818 gegründet worden. Der Unterschied dieses Datums von dem erstgenannten (813) beruht wohl kaum — wie Movers, Die Phönizier II 2, 152 meint — darauf, daß Velleius im zweiten Falle eine Quelle benützte, die eine andere Ära voraussetzt als die Varronische [1], sondern lediglich auf dem zweifachen Sinn von ‚Gründung'.

Auf die erste Gründung bezieht sich außerdem die Angabe des Justinus in Epitoma Pompei Trogi 18, 6. 9 (ed. Ruehl p. 135), Karthago sei 72 Jahre vor Rom, also (753 + 72 =) **825** v. Chr. gegründet worden. Welches der beiden Jahre 818 und 825 ist nun richtig? Das letztere; doch mag auch das Jahr 818 mit der ersten Grundlegung durch ihre Siebenjahrfeier zusammenhängen. Das Jahr 825 erfährt indirekt eine schöne Bestätigung durch folgende Berechnung. Josephus, Contra Apionem 1, 18

[1] Uns ist außer der Varronischen Ära (Epoche 753 v. Chr. April 21) mit Sicherheit nur noch die ein Jahr später beginnende Kapitolinische Ära bekannt. Eine Ära ab urbe condita, die vom Jahre 757 oder 758 zählte, gibt es nicht. Velleius hat keine andere als die Varronische benützt; das bezeugt u. a. auch seine Hist. Rom. I 8.

setzt auf Menander sich stützend – die Flucht der Elissa und die Gründung Karthagos auf das 7. Jahr Pygmalions von Tyrus und rechnet von dem Beginn des salomonischen Tempelbaus bis zur Gründung Karthagos 143 Jahre 8 Monate, während in Wirklichkeit (worüber sogleich) sich 144 Jahre nach semitischer, 143 nach unserer Zählweise ergeben. Demgemäß begann der Tempelbau zu Jerusalem (825 + 143 =) **968** v. Chr. Genau dasselbe Ergebnis stellte sich oben auf ganz anderem Wege heraus.

Nichts scheint einfacher als dieser Beweis. Und doch wurde er meines Wissens bisher nicht erbracht, weil man weder die Rechenweise des Josephus beachtet, noch die beiden in seinem Calculus steckenden Fehler erkannt hat. Hierüber in Kürze! Nach Josephus (l. c.) beträgt der Zeitraum von der Regierung des Ḥiram, d. i. seiner Thronbesteigung, bis zur Gründung Karthagos (im 7. Jahre Pygmalions) 155 Jahre und 8 Monate; folglich (!) der vom salomonischen Tempelbau (im 12. Jahre Ḥirams) bis zur Gründung Karthagos 143 Jahre und 8 Monate. Hier ist mehreres wohl zu beachten. Vor allem: wie berechnete Josephus die Jahre der Zeiträume? Nicht etwa nach unserer Weise, sondern so, daß sowohl der terminus a quo als auch der terminus ad quem mitgezählt wird. So rechneten die Babylonier, die Juden und Josephus insbesondere (wovon in der letzten Abhandlung dieses Werkes mehrere Beispiele).

Und nun zu den beiden Fehlern! 1. Die 143 Jahre setzen voraus, daß das 12. Jahr Ḥirams das 12. Volljahr ist, während doch die Regierung Ḥirams und folgerichtig auch das 7. Jahr Pygmalions vom Antrittsjahr an gerechnet sind. Dieser Widerspruch wird nur dadurch beseitigt, daß man auch das ‚12. Jahr' Ḥirams vom Jahr der Thronbesteigung an zählt. Dann aber ist 143 durch 144 zu ersetzen. Auf diese Weise läßt sich auch erklären, warum Josephus, Antiq. 8, 3. 1 den salomonischen Tempelbau ins 11. Jahr Ḥirams verlegt, insofern dieses nämlich (entsprechend der nachdatierenden Praxis der späteren Zeit) als 11. Volljahr gilt.

2. Wie kommt ferner Josephus zu den „8 Monaten" als Bestandteil der beiden Intervalle? Sie sind nichts anderes als die kurze Regierungszeit des Phelles in der Liste Menanders (S. 173), welche Josephus irrtümlicherweise als selbständigen Betrag in Rechnung gebracht hat. Die acht Monate des Phelles fallen nämlich nachweisbar in das Todesjahr seines Vorgängers, das diesem ganz zugeschrieben wird. Würden nämlich die acht Monate zum Teil sich über das Ende jenes Jahres hinaus erstrecken, so müßte nach der Einrichtung der Liste dem Phelles sein Todesjahr voll angerechnet werden; d. h. er müßte „1 Jahr" erhalten. Die „8 Monate" scheiden also bei den in Rede stehenden Intervallen völlig aus und es bleiben nur 155 bzw. 144 Jahre nach semitischer oder 154 bzw. 143 Jahre nach unserer Zählweise übrig. Die Unwahrscheinlichkeit des Intervalls von (143 Jahren) + 8 Monaten hätte sich auch schon aus dem Monat des beginnenden Tempelbaues erkennen lassen. Es war der Ziw (etwa Mai); acht Mondmonate später, im Dezember/Januar hätte man also mit dem Bau von Karthago begonnen, und die Flucht der Königstochter Elissa

von Tyrus wäre wahrscheinlich in eine Zeit gefallen, wo die Schiffahrt wegen der Stürme eingestellt war[1].

Und nun zurück zu dem auf zweifachem Wege gefundenen Datum der salomonischen Tempelgründung: **968** v. Chr.

Da dieselbe ins 4. Jahr Salomos fällt und dieser im Jahre der Reichsspaltung 929 v. Chr. starb, so

regierte Salomo 971—929 v. Chr., also 43 Jahre,

d. h. außer seinem Antritts- und Todesjahr noch 41 volle Jahre.

Da ferner sein Zeitgenosse Ḥiram von Tyrus bei der salomonischen Tempelgründung — das Antrittsjahr eingerechnet — im 12. Jahre seiner Herrschaft stand und nach der sofort zu besprechenden Königsliste vom ersten vollen Jahre an bis zu seinem Todesjahr inkl. 34 Jahre lang den Thron innehatte, so

regierte Ḥiram 979—945 v. Chr.,

wo zu beachten ist, daß in Tyrus das Jahr mit dem Herbst begann und demgemäß 980 das Antrittsjahr 980 Herbst bis 979 Herbst bedeutet.

Die Regierungszeit seiner Nachfolger erfahren wir aus der durch Josephus uns übermittelten Liste Menanders von Ephesus, welche — von einem Anonymus abgesehen — in vierfacher Überlieferung erhalten ist: bei Josephus selbst, Contra Apionem 1, 18, bei Theophilus von Antiochia, Ad Autolycum lib. III, 22 (Migne G 6, 1151, 394), bei Eusebius, Chronicorum lib. I (Schone, I 114—120) und bei Syncellos, Chronographia (Dindorf [Bonnae] I, 345). Bei den drei ersten wird in der Regel jedem König a) sein Lebensalter, b) seine Regierungszeit beigegeben; Syncellos dagegen bietet nur die Regierungsjahre. Hier die Listen!

	Josephus:		Theophilus:		Eusebius:		Syncellus:
	a)	b)	a)	b)	a)	b)	b)
Ḥiram	52	34	53	—	53	34	34
Balbazeros (Baʿalʿazar) I.	43	7	43	17	43	17	17
Abdastartos	29	9	fehlt	fehlt	39	9	9
Usurpator	fehlt	12	fehlt	fehlt	fehlt	fehlt	fehlt
Methuastartos (Astartos)	54	12	54	12	54	12	12
Astharymos	54	9	58	9	58	9	9
Phelles	50	— 8 M.	50	— 8 M.	50	— 8 M.	— 8 M.
Ithobalos (Etbaʿal)	68	32	40	12	48	32	32
Baʿalʿazar II.	45	6	45	7	45	8	8
Mettenos	32	9	32	29	32	29	25
Pygmalion	56	[4]7	36	[4]7	58	47	47

[1] Wenn die Ergebnisse bisheriger Bestimmungen des Datums des salomonischen Tempelbaues (969 v. Chr.) nur um ein Jahr von der Wahrheit abirren, so beweist dies natürlich nichts zugunsten der hierbei eingeschlagenen Methode; denn es war reiner Zufall, daß die begangenen Fehler sich zum Teil aufhoben. Diejenigen, welche 932 als Jahr der Reichsteilung annehmen und die Regierungsdauer Salomos von ‚40 Jahren' (I Kön. 11, 42) als exakten Wert betrachten, kommen natürlich ebenfalls auf 968: aber die erste Voraussetzung trifft nicht zu und die zweite bedürfte mit Rücksicht auf die Häufigkeit der biblischen Rundzahl 40 des Beweises.

Die Angaben des Alters und der Regierungsdauer weichen in mehreren Fällen voneinander ab. Dagegen besteht glücklicherweise volle Übereinstimmung in dem Ergebnis einer auf die Liste sich gründenden und bereits oben erledigten Berechnung, wonach von der Regierung Ḥirams bis zur Gründung Karthagos im 7. Jahre Pygmalions 155 Jahre und 8 Monate und folglich von der Gründung des salomonischen Tempels im 12. Jahre Ḥirams bis zur Gründung Karthagos 143 Jahre 8 Monate verflossen. Dank dieser Übereinstimmung sämtlicher Quellen läßt sich die ursprüngliche Liste der Regierungszeiten einigermaßen wiederherstellen.

Zunächst sind die 12 Jahre des Usurpators bei Josephus — obgleich sie in allen andern Listen fehlen — nicht ohne weiteres zu streichen, denn bei Eusebius ist hinter ὃν ὁ πρεσβύτερος ἐβασίλευσε gewiß eine Zeitangabe zu ergänzen. Daß dort aber wirklich 12 stand, scheint aus folgendem hervorzugehen. Bei Josephus kommen von 1 Ḥiram bis 7 Pygmalion inkl. statt 155 Jahre und 8 Monate nur 137 Jahre und 8 Monate, also 18 Jahre zu wenig heraus. Wo dieselben anzubringen sind, lehren die Regierungszahlen des *Baʿalʿazar II.* und des Mettenos, bei Jos. 6 und 9, bei Syncellus 8 und 25. Letztere sind um so auffallender, als sie sich den übrigen Zahlen des Syncellus nicht fügen (hier ist die Summe von 1 Ḥiram bis 7 Pygmalion nur 153 Jahre und 8 Monate, also zwei Jahre zu niedrig), somit nicht nachträglich und künstlich angepaßt sein können. Da nun gerade dieses Zahlenpaar, an Stelle der Werte 6 und 9 eingefügt, die Liste des Josephus numerisch vollkommen ergänzt, so scheint damit wirklich die ursrüngliche Verteilung der Regierungszeiten wiederhergestellt, wie denn auch schon des Vignoles II, 44 und mit ihm Movers, Die Phönizier II 1, 139 angenommen hat. Nicht ausgeschlossen indes ist es, daß *Baʿalʿazar I.* statt 7 17 Jahre (so mit Th., Eus., Sync.) und der Usurpator statt 12 nur 2 Jahre regiert hat. Ja es ist vor der Hand sogar nicht unmöglich, daß die beiden Zahlen 6 bei *Baʿalʿazar II.* und 9 bei Mettenos zu Recht bestehen und dem *Baʿalʿazar I.* 17, dem Usurpator aber 20 Jahre zukommen. Sonstige Kombinationen dagegen können auf Grund der uns vorliegenden Varianten keine Berücksichtigung beanspruchen. Wir hätten uns also für eine der zwei folgenden Ordnungen zu entscheiden:

	regierte		
	entweder	oder	
	(1)	(2)	
1. Ḥiram	34	34	Jahre
2. Baʿalʿazar I.	7	17	
3. Abdastartos	9	9	
4. Usurpator	12	20	
5. Astartos	12	12	
6. Astharymos	9	9	
7. Phelles	8 M.	8 M.	
8. Etbaʿal	32	32	
9. Baʿalʿazar II.	8	6	
10. Mettenos	25	9	
11. Pygmalion	47	47	

Ein Kriterium kann jedoch beim Stande unserer Kenntnis der Quellen höchstens die Regierungszeit Etbaʿals, des Schwiegervaters Aḥabs (I Kön. 16, 31), liefern. Versuchen wir es.

Nach der Ordnung (1) fällt das Antrittsjahr Etbaʿals 34 + 7 + 9 + 12 + 12 + 9 = 83 Jahre später als das Antrittsjahr Ḥirams, also ins Jahr (979 8 − 83 =) 896 5 v. Chr.; Etbaʿal hätte somit 896 5—864 3 regiert. Dagegen fiele nach der Ordnung (2) die Regierungszeit 18 Jahre später, also 878/7—846 5.

Prüfen wir letztere zuerst. Allgemein gilt ʿAtalja, die Mutter Aḥazjahus, nicht nur als Tochter Aḥabs (II Kön. 8, 18. 26), sondern auch als Tochter Izebels (*Jezabels*) und somit als Enkelin Etbaʿals. Nun trat Aḥazjahu im Jahre 842 und zwar im Alter von 22 Jahren die Regierung an (II Kön. 8, 26). Folglich ward er im Jahre 864 geboren und hat sich seine Mutter ʿAtalja spätestens 865 (mit Jehoram von Juda) vermählt. Wie alt konnte sie damals sein? Nach obiger Voraussetzung (2) höchstens 11 Jahre. Dies ergibt sich folgendermaßen. Ihre Mutter Izebel hat sich frühestens kurz nach Etbaʿals Regierungsantritt vermählt. Dieser fiel aber gegen Ende des seinen beiden Vorgängern gemeinschaftlichen Todesjahres 878 7, also gegen Herbst 877. Izebel gebar also frühestens im Sommer 876 ihr erstes Kind. Selbst wenn nun dies ʿAtalja war, so konnte dieselbe bei ihrer Heirat (865) doch erst 11 Jahre alt sein. In Ausnahmefällen mochte dieses Mädchenalter für den Eintritt in die Ehe genügen; doch waren 12 Jahre wenigstens im späteren Judentum das gesetzliche Minimum. Außerdem ist zu beachten, daß die Jüdinnen des Orients, welche zwischen dem 13. und 15. Jahre zu heiraten pflegen, durchschnittlich erst 2—4 Jahre nach der Hochzeit Mütter werden (vgl. Ploss bei Riehm, Handw. d. bibl. Altert.[1] sub voce „Ehe").

Stellt man sich nun alle Bedingungen, von welchen die Möglichkeit der Thronbesteigung Etbaʿals im Jahre 878 abhängt, vor Augen, nämlich: 1. Aḥab heiratete Izebel bereits im ersten Jahre des Königtums ihres Vaters Etbaʿal, 2. ʿAtalja war die erste Frucht dieser Ehe, 3. ʿAtalja selbst heiratete schon mit 11 Jahren, 4. sie gebar schon im folgenden Jahre Aḥazjahu, so erscheint die Erfüllung dieser Bedingungen schon im einzelnen und noch mehr in ihrer Gesamtheit äußerst zweifelhaft.

Wie steht es aber mit der Ordnung (1), wonach Etbaʿal von 896 5—864 3 v. Chr. regiert hätte?

Dieser Ansatz steht zunächst mit den Zeiten Omris (884—873) und Aḥabs (873—854) nicht im Widerspruch und ebensowenig mit der Chronologie ʿAtaljas. Eine weitere Prüfung gestattet hier der Umstand, daß die große Dürre unter Aḥab (I Kön. 17, 1—18, 45) nach Menander (Jos. Antiq. 8, 13. 2) auch in die Regierungszeit des Ithobalos (Etbaʿal) von Tyrus fiel und von einem Hyperberetaios (Tišri) bis zum nächsten währte. Jene Heimsuchung war eine Strafe für den Götzendienst, zu dem sich Aḥab durch seine Gemahlin Izebel verführen ließ (II Kön. 16, 31—17, 1). Ihre Heirat fällt frühestens ins Antrittsjahr Omris (884 Nisan—883 Nisan) und spätestens ins Jahr 878 (siehe obige Berechnung), jedenfalls also mehrere Jahre vor der (Allein-)Regierung Aḥabs (873—854). Izebel hatte somit schon

vor der letzteren reichlich Zeit, ihren nachgiebigen Gemahl für die Einführung des Baalkultus zu gewinnen, so daß sie sich als Königin schon bald am Ziele ihrer Wünsche sehen konnte. Aber auch nach der Reihenfolge der Ereignisse im biblischen Bericht geschah dies bereits in den ersten Jahren der Regierung Aḥabs und folgte die Strafe, die große Dürre, der Sünde schon bald nach (I Kön. 16, 29—17, 1 ff.). Schon deshalb begreife ich nicht recht, wie Šanda a. a. O. I, 415 die regenlose Zeit auf 857 Herbst—856 Herbst ansetzen konnte. Wie kommt er denn dazu?

Er geht vom Alter des Elisäus aus, dessen Berufung (I Kön. 19, 19 ff.) er mit Recht etwa in den April, ein halbes Jahr nach der Dürre setzt. Zunächst argumentiert er dann so: „Die Siege Joas' über die Aramäer fallen erst gegen Ende seiner Regierung. Denn sein Sohn Jerobeam muß die Zurückeroberung vollenden (II Kön. 14, 25). Die Vorhersagung der Siege Joas' durch Elisäus (II Kön. 13, 14 ff.) ist als eine Ermunterung zum Kampfe zu fassen. Dieser wird bald darauf eingeleitet worden sein. Daher fällt Elisäus' Tod nicht in die ersten Jahre von Joas' Regierung." Gestützt auf diese vermeintlich sichere Basis fährt er fort: „Setzen wir ihn (den Tod des Elisäus) frühestens 795 und geben wir dem Propheten im ganzen 90 Jahre, so war er 885 geboren. Bei der Berufung mag er 25—30 Jahre gezählt haben. Letztere fällt demnach 860—855. Wahrscheinlich ist aber 90 zu hoch gegriffen und 795 zu früh gesetzt. Elisäus begann also seine Prophetentätigkeit (19, 19 ff.) in einem Zeitpunkt, der näher an 855 als an 860 liegt."

Man wird unschwer erkennen, daß diese Beweisführung sich keineswegs auf sicherem Boden bewegt.

Was das Alter des Elisäus betrifft, so wissen wir darüber nichts Gewisses. Mehr läßt sich über die Zeit seines Todes sagen. Sie fiel in die 16jährige Regierung Joas' von Israel (798—783), aber sicher nicht gegen das Ende, sondern höchstwahrscheinlich in die ersten Jahre desselben. Dies erhellt aus der offensichtlich hilflosen militärischen Lage, in der sich Joas selbst noch nach dem Tode des Propheten befand. Konnten es doch damals moabitische Streifscharen wagen, regelmäßig[1] ins Land einzubrechen (II Kön. 13, 20). Das deutet auf Zustände, wie sie Joas von seinem Vater Joaḥaz (II 13, 7) überkommen hatte, also auf Joas' erste Regierungszeit. Und dazu paßt auch ganz und gar die Szene am Lager des todkranken Propheten (II Kön. 13, 14 ff.). Der König weint. Warum? Aus rein persönlicher Zuneigung? Gewiß nicht, sondern weil derjenige von ihm genommen werden sollte, der für ihn ein starkes Heer aufwog und dessen Verlust er in seiner bedrängten Lage doppelt schwer empfand. Das bekundet seine Klage: „Mein Vater, (du) Israels Wagen und Reiter!" Die Antwort Elias' war die trostvolle Ankündigung von Joas' dreimaligem Sieg über Aram. Daß der siegreiche Kampf nahe bevorstehe, wird jedoch mit keinem Worte angekündigt.

[1] Dort ist in MT offenbar ein שָׁנָה ausgefallen und es ist statt des unverständlichen בָּא שָׁנָה gewiß שָׁנָה בְשָׁנָה ‚Jahr für Jahr' zu lesen (vgl. Kittel, Bibl. Hebr. [1906], 528).

Was endlich das Alter des Elisäus bei seiner Berufung anlangt, so fordert der Text gewiß nicht 25—30 Jahre. Die Szene auf dem Felde (I 19, 19) zeigt uns einen noch sehr jugendlichen und ledigen Mann, der allem Anschein nach noch bei seinen Eltern wohnt, die er vor dem Antritt seines Berufes noch zu küssen verlangt. Auch ist wohl zu beachten, daß er durch letzteren nur der Diener des Elias wird. Die Ausübung des prophetischen Amtes, das Zweidrittel des Geistes seines Meisters, sollte ihm erst später zuteil werden (II Kön. 2, 9 ff.).

Auf Grund dieser Erwägungen ist es recht gut möglich, daß Elisäus mit 18—20 Jahren, etwa im 7. Jahre Ahabs (867) berufen ward und im 1. Jahre Joas' (798), also im Alter von 87 bis 89 Jahren starb. Auf jeden Fall aber — und darauf kommt es uns vor allem an — trat die große Dürre (etwa zwei Jahre vor der Berufung des Elisäus) vor dem Jahre 864 ein. Die oben erhaltene Regierungszeit Etba'als **897—865** ist daher nicht zu beanstanden. Absolut möglich, wenn auch höchst unwahrscheinlich bleibt indes der oben erörterte Fall (2) einer um 18 Jahre späteren Regierung des tyrischen Herrschers.

F. Der Untergang Israels und Judas.

Die vernichtenden Schläge, die Israel unter Peḳaḥ und Hosea trafen, gingen der ruckweisen Erdrosselung Judas unter Jojaḳim, Jojakin und Ṣedeḳia um mehr als 120 Jahre voraus. Und doch gehören die tragischen Geschicke beider Staaten zusammen. Gleichartige Schuld — religiös-sittliche Verderbnis und törichte Politik — brachte die geschiedenen Stämme auf getrennten Wegen ins gleiche Elend der Knechtschaft und Verbannung. Drastisch kennzeichnet diese Gemeinsamkeit Ezechiel (23, 1 ff.) unter dem Bilde der buhlerischen Schwestern, und dem klagenden Jeremias erscheint der Untergang Israels und Judas nur als die beiden letzten Akte des gleichen Trauerspiels (Jer. 50, 17). Aber auch chronologisch bilden die Endzeiten der beiden Reiche ein gemeinsames Thema; denn ihre Daten bilden die wechselseitig sich stützenden Grundlagen des zweiten Teiles der jüdisch-israelitischen Königsliste. Dies hat der Verlauf der vorausgegangenen Untersuchung zur Genüge gezeigt.

Um so merkwürdiger ist es, daß es bislang an einer genauen Untersuchung jener Daten gefehlt hat. Die sich widersprechenden julianischen Jahresangaben und vagen Monatsdaten der Handbücher und Kommentare beweisen es. Dieser Umstand hat die folgende Untersuchung veranlaßt. Wenn wir dieselbe auch auf die Daten der Ermordung Gedaljas und der Befreiung Jojakins ausdehnen, so folgen wir nicht nur dem Beispiele der Königsbücher. Die Würdigung des letzteren Datums liefert auch einen weiteren Beweis dafür, daß die Wegführung Jojakins vor dem Nisan des Jahres 597 erfolgte und somit dem 1. Jahre Ṣedeḳias vorausging. Die gelegentlich eingefügten historisch-exegetischen Erwägungen werden gleichfalls nicht ohne Nutzen sein.

I. Der Fall von Samaria.

Schon im Jahre 738 lastete die Hand der Assyrerkönigs schwer auf dem Lande der zehn Stämme. Der Tribut — 1000 Talente Silbers —, den Menaḥem aufbringen mußte, um Pul (ass. Pūlu, Bezeichnung des Assyrers Tiglat-Pileser III. als König von Babel) zu befriedigen (II Kön. 15, 19; Annal. Tiglat-Pilesers 150; 157), war außerordentlich hoch. Doch weit Schlimmeres brachten die Jahre 734—732, wo Peḳaḥ den Norden Israels und das Ostjordanland an Tiglat-Pileser verlor, viele Tausende aus diesen Gebieten nach Assyrien wandern mußten und Peḳaḥ selbst in einem von seinem Nachfolger Hosea angestifteten Aufruhr Thron und Leben verlor (II Kön. 15, 29 f.; vgl. oben S. 153).

Das war indes nur der Vorbote des völligen Ruins unter Hosea. Nach II Kön. 17, 5 f. (18, 9 ff.) war der Verlauf dieser: Uneingedenk seiner Vasallenpflicht gegen Salmanassar von Assyrien hatte sich Hosea in Verhandlungen mit Sô (Sewe, assyr. Sib'e), dem König von Ägypten, eingelassen und seinem Herrn den jährlichen Tribut verweigert. Da ließ ihn Salmanassar ergreifen und ins Gefängnis werfen. Hierauf schritt er zur Belagerung von Samaria. „Nach drei Jahren" (= im dritten Jahre) ward es erobert. Die Israeliten aber wurden vom Assyrerkönig gefangen nach Assyrien abgeführt und in Kalaḥ, in Gozan (dem Gebiete des Flusses Ḫabor) und den medischen Gebirgen angesiedelt. Allem Anschein nach war es also Salmanassar, der nicht nur Samaria belagerte, sondern es auch eroberte und die Überführung der Israeliten nach Assyrien anordnete.

Nach zwei keilinschriftlichen Berichten dagegen war es Sargon, der unmittelbare Nachfolger Salmanassars, der Samaria eroberte.

1) In seiner Prunkinschrift Z. 23 ff. heißt es: „Vom Beginn meiner Herrschaft bis zum 15. meiner Regierungsjahre brachte ich Ḫumbanigaš von Elam in dem Weichbild von Dūr-ilu eine Niederlage bei; Samaria *(Sa-me-ri-na)* belagerte und eroberte ich; 27 290 ihrer Bewohner führte ich fort, 50 Streitwagen behielt ich von ihnen."

2) Eine genauere Zeitangabe bieten die Annalen 10 ff.[1]:

Z. 10 . . . . . Ina rē[š šarru-ti-ia
Z. 11 ina maḫrē pālē-ia] (ša ina kussī šarrūti rabiš ušibū)
[al Ša-me-r]i-na-a-a [alme akšud . . . . . .]
Z. 12 und 13 fehlen.
Z. 14 [. . . . . Šamaš (?) mu]-šak-(ši)-šid ir-nit-ti-ia . . . . . .
Z. 15 [. . . . . 27 290 nišē ašib libbi-šu a]š-lu-la 50 narkabāte
ki-ṣir šarrū-ti-ia i-na [libbi-šunu aḳṣur-ma
=Z. 10 . . . . . Im An[fang meiner Regierung,
Z. 11 im ersten meiner Herrschaftsjahre] (da ich mich majestätisch auf den Thron setzte) [die Stadt Samar]ia [belagerte, eroberte ich . . .]

[1] Vgl. WINCKLER, Keilschrifttexte Sargons, Bd. II S. 1. Die Ergänzungen in [ ] bot schon derselbe in Bd. I 4 f.; die in ( ) sind nach Analogie zu Salmanassars (III) Obel. 22 ff. und Monol. I 14 f. von mir provisorisch eingefügt. Ähnliches dürfte dort gestanden haben. Vgl. auch Ašur-naṣir-apals Annalen I 43 ff.

Z. 12/13 fehlen.
Z. 14 [. . . . . Samas (?), der] mich den Sieg gewinnen ließ . . . .
Z. 15 [. . . . . 27290 Einwohner sch]leppte ich fort, 50 Streitwagen als meine königliche Heeresausrüstung [brachte ich] von ihnen zusammen . . . . .

Darauf folgt Z. 16 17 die Ansiedelung von Kriegsgefangenen aus andern Ländern in Samaria, Ernennung eines Statthalters daselbst nnd Festsetzung von Tribut und Abgaben (die Neubesiedelung erwähnt II Kön. 17, 24ff. gleichfalls).

Z. 19—23 bezieht sich auf den Kampf mit Ḫumbanigaš von Elam und Merodach-Baladan von Babel. Die zerstörte Jahresangabe lautete sicher *ina išten palê-a* = in meinem ersten (vollen) Regierungsjahr; denn Z. 23—31 gehört ausdrücklich dem „zweiten Regierungsjahr" und bezieht sich auf die Kämpfe mit Ilubi'di von Ḫamat und seinen Bundesgenossen Hanno von Gaza und Sib'u, den Turtan von Muṣri.

Winckler hat Z. 10f. zwar richtig ergänzt, aber die dortige Zeitbestimmung völlig irrig aufgefaßt, wie noch aus seinem keilschriftl. Textbuch zum A. T. (1903), 37 ersichtlich ist; denn er übersetzt hier: „Im Anfang meiner Regierung (722) **und** in meinem ersten Regierungsjahr (721)", betrachtet also *maḫru palu* als das erste volle Regierungsjahr, während dasselbe in Wirklichkeit sicher das Antrittsjahr ist[1].

In dieses also fällt der letzte Teil der Belagerung Samarias und dessen Eroberung. Die Zeit der letzteren läßt sich aber noch genauer bestimmen. Sargon bestieg nach der Babyl. Chronik (B) Ṭebitu 12[2] den Thron. Diesem Datum entspricht entweder 722 Dez. 20 oder 721 Jan. 18 (da das letzte Jahr Salmanassars entweder 722 März 17 oder April 15 begann). Ferner begann das erste (volle) Regierungsjahr Sargons: 721 April 3 (oder 4). Folglich fiel die Eroberung Samarias sicher zwischen 722 Dezember 20 und 721 April 4[3]. Das Ereignis gehört wahrscheinlich dem ausgehenden Winter oder der ersten Woche des Frühlings 721 v. Chr. an[4]. Dies gilt selbst dann, wenn Sargon schon Dez. 20 und nicht erst Jan. 18 den Thron bestieg; denn es ist doch sehr unwahrscheinlich, 1) daß die Fortsetzung der Belagerung von Samaria und die Eroberung dieser Stadt schon in den zehn ersten Tagen nach dem Regierungsantritt erledigt wurde und 2) daß das Gros des assyrischen Heeres mitten im Winter unmittelbar vor Samaria lag und zu einer entscheidenden Aktion ausholte.

Da das Todesjahr eines Herrschers nach der offiziellen Zählweise diesem voll angerechnet wird, so darf man auch sagen: Samaria ward im letzten Regierungsjahre Salmanassars V. erobert.

[1] Die Beweise finden sich in Sternkunde und Sterndienst in Babel II, 325f.

[2] KB II, 276f. bietet irrtümlich „Tebitu 22".

[3] Damit sind die in den exegetischen Handbüchern beliebten Angaben: „722" und „Frühling oder Sommer 721" als unzulässig nachgewiesen.

[4] Das Frühlingsäquinoktium fiel 721 auf den 28. März.

Die Tatsache, daß Hosea bei der Eroberung Samarias gar nicht erwähnt wird, steht mit II Kön. 17, 4 ff., wonach der assyrische König sich schon vor der Belagerung — wahrscheinlich durch Überlistung — Hoseas bemächtigt hat, in vollem Einklang.

II. Der Fall von Jerusalem.

A. Die vorbereitenden Ereignisse: Jojaḳims und Jojakins Geschick.

1. Das Ende Jojaḳims.

Juda hatte das Unglück, zwischen mächtigen Reichen: Ägypten im Westen und Assyrien und Babylonien im Osten eingekeilt zu sein. Völlige Neutralität war unter diesen Verhältnissen kaum möglich; aber eine kluge Politik hätte doch dem Lande manche kriegerische Verwickelung ersparen können. An trefflichen Ratgebern fehlte es allerdings nicht. Solche waren die Propheten; aber man schlug ihre Mahnungen in den Wind. Trotz der Warnungen Isaias' (Is. 30) fiel der sonst so ausgezeichnete Ḥizḳija von Senaḥerib ab und schloß sich Ägypten-Äthiopien an. Die Wirkung bekam König und Land 701 v. Chr. während des Krieges Senaḥeribs gegen Ägypten zu spüren. Nur durch die Mitwirkung des Propheten und das Eingreifen des Himmels ward damals Jerusalem gerettet (II Kön. 18, 13 ff.; 17 ff.). Ebensowenig war es verständlich, wie Josia im Jahre 608 v. Chr. sich Necho entgegenstellen konnte, als dieser gegen die Assyrer zog. Dies kostete Josia selbst bei Meggido das Leben, seinem Sohne Joaḥaz nach dreimonatiger Regierung Thron und Freiheit, seinem andern Sohn Eljaḳim-J(eh)ojaḳim aber schweren Tribut und völlige Abhängigkeit von Ägypten (II Kön. 23, 34. 36 f.). Diese dauerte freilich nicht lange; denn mit dem entscheidenden Sieg Nebukadnezars über Necho bei Karkemiš am Euphrat im 4. Jahre Jojaḳims, 605 v. Chr. (Jer. 46, 2), war es mit dem Einfluß Ägyptens auf syrischem Boden vorbei. Jojaḳim aber wechselte nur den Herrn, er ward Vasall der Chaldäer. Allein nur drei Jahre lang; dann (also 603 2 v. Chr.) fiel er von Nebukadnezar wieder ab. Was ihm den Mut dazu gab, läßt sich nicht mit Sicherheit ermitteln [1]. Doch scheint der Umstand, daß sich Jojaḳim noch fünf Jahre zu halten vermochte, darauf hinzuweisen, daß Nebukadnezar damals noch zu sehr durch anderes in Anspruch genommen war, um zu einem raschen und entscheidenden Schlage gegen den Unbotmäßigen auszuholen. Es könnte aber auch sein, daß er sich die Mühe einer Belagerung ersparen wollte, indem er durch allerlei Streifscharen das Land verheeren und aussaugen ließ (II Kön. 24, 2), um Jerusalem und seinen König mürbe zu machen. Der Erfolg dieser Maß-

[1] Hoffte der König vielleicht auf Ägypten? Dies scheint allerdings daraus hervorzugehen, daß Ägypten den dorthin geflohenen Propheten Urias auslieferte, also mit Jojaḳim befreundet war (Jer. 26, 20 ff.). Es ist jedoch zu beachten, daß die Prophezeiung des Jeremias und Urias bezüglich der Zerstörung von Stadt und Tempel gemäß Jer. 26, 1. 20 in den Anfang der Regierung Jojaḳims gehören. Daß Urias für den Anschluß des Königs an Babylonien eingetreten und deshalb verfolgt worden sei, ist (gegen WINCKLER, A. T.[3], 278) nicht erweisbar; dagegen spricht übrigens gerade die Flucht Urias' nach Ägypten.

regel ist aus II Kön. nicht zu ersehen. II Chron. 36, 6 aber meldet, daß Nebukadnezar ihn in Ketten legen ließ, um ihn nach Babel zu bringen; auch habe Nebukadnezar einen Teil der Tempelgeräte nach seinem Palast in Babel schaffen lassen. Nimmt man außerdem noch Jer. 22, 19 (vgl. 36, 30) hinzu, wonach der Leichnam Jojaḳims „unbeklagt und unbeerdigt, einem verendeten Esel gleich", fortgeschleift und hingeworfen werden soll — weit draußen vor den Toren Jerusalems, so dürfte sich folgender Sachverhalt ergeben. Nebukadnezar entschloß sich, da Jojaḳim immer noch trotzte, zu einer Belagerung Jerusalems und zwar spätestens im Jahre 598. Doch schon die Ankunft der Heeresmacht der Chaldäer genügte, seinen Widerstand zu brechen. Wegen seiner Bedrückungen, Erpressungen und Bluttaten (Jer. 22, 17; II Kön. 24, 4) beim Volke verhaßt, verließ der König — ob aus eigenem Antrieb oder durch die Volkswut gezwungen — die Stadt, um sich Nebukadnezar auf Gnade und Ungnade zu ergeben. Dieser ließ ihn in Fesseln schlagen und wollte ihn nach Babel bringen lassen. Aber es kam nicht dazu. Er starb entweder schon im Lager oder unterwegs. Ein Begräbnis ward ihm jedoch nicht gewährt; man schleifte seinen Leichnam an einen einsamen Ort und ließ ihn dort liegen. Damit traf den eidbrüchigen Vasallen der nach babylonischen Begriffen schrecklichste Fluch, der nicht nur unauslöschliche Schmach, sondern auch ewige Pein verhängt. Die abgeschiedene Seele des Unbestatteten findet nämlich nach babylonischem Glauben keine Ruhe, sondern irrt unstät umher; auch empfindet sie alle Qual, die den einsam daliegenden Leichnam trifft. Ihm naht sich kein barmherziger Freund mit kühlendem Trunk. „Er ist preisgegeben der Hitze bei Tag und der Kälte bei Nacht," sagt Jer. 36, 30, auf denselben Glauben anspielend. Es ist begreiflich, daß weder der Verfasser der Königsbücher noch der Chronist ein so schmachvolles Schicksal eines jüdischen Königs der Nachwelt unverhüllt übermitteln wollte; von einem Begräbnis Jojaḳims schweigen beide völlig und mit Absicht; nur Jeremias löst uns das Rätsel.

Das Ende der Königsherrschaft Jojaḳims fällt „3 Monate" oder „3 Monate und 10 Tage" vor der Gefangenschaft seines Sohnes Jojakin, also etwa auf die julianische Jahreswende 598/7 v. Chr.

2. Die Gefangennahme Jojakins und seine Abführung nach Babel.

Jojaḳim war erledigt; dies bot aber Nebukadnezar noch keine genügende Bürgschaft für Judas Vasallentreue. Er wollte auch des jugendlichen Jojakin und seiner ränkesüchtigen Mutter habhaft werden. So schritt er zur regelrechten Belagerung. Nach drei Monaten ist er am Ziel. Der 18jährige Fürst erscheint an der Seite seiner Mutter mit Gefolge im Lager Nebukadnezars und gibt sich gefangen. Jerusalems Tore öffnen sich dem Eroberer. Die Schätze des Tempels und des königlichen Palastes fallen in seine Hand. Jojakin, seine Mutter, seine Frauen, sein Hof, die Vornehmen des Landes, die wehrfähige Mannschaft und die Metallarbeiter wandern nach Babel. Wann geschah dies? Nach II Kön. 24, 12 im

8. Jahre Nebukadnezars, nach Jer. 52, 28 im 7. Jahre seines Königtums. Die beiden Angaben widersprechen einander nicht; denn der Verfasser der Königsbücher betrachtet als erstes Jahr das des Regierungsantritts (Vordatierung), Jeremias dagegen nach babylonischem Brauche das mit dem 1. Nisan beginnende folgende Jahr (Nachdatierung). Beide Quellen weisen somit auf das Jahr 598 7. Über die Jahreszeit sagen beide nichts. Glücklicherweise bietet auch hier die Chronik II 36, 10 einen wertvollen Ersatz durch die Angabe: לִתְשׁוּבַת הַשָּׁנָה (= li-tešubat haš-šanah). Die sachliche Bedeutung dieses Ausdrucks ist nach unserer Feststellung oben S. 150: ‚kurz vor Jahresschluß'. Nun reichte das 7. Jahr Nebukadnezars von 798 Nisan 1 (= März 26) bis 597 Adar 30 (= April 12)[1]. Die Gefangennahme Jojakins fand also Ende März oder Anfang April 597 v. Chr. statt[2].

B. Das endgültige Schicksal Jerusalems und seines Tempels unter Ṣedeḳia.

1. Der Beginn der Belagerung Jerusalems.

An Stelle des in Gefangenschaft abgeführten Jojakin setzte Nebukadnezar Mattanja, den Onkel Jojakins, unter dem Namen „Ṣedeḳia" auf den Thron. Das geschah am oder nach dem 1. Nisan (12. April) des Jahres 597 v. Chr. Leider trat Ṣedeḳia in die Fußstapfen Jojaḳims. Unter anderem brach er gleich diesem die Nebukadnezar geschworene Treue (Ez. 17, 13. 16ff.; II Chron. 36, 13). Wie kam das? Anfangs zeigte er sich seinem Lehensherrn ganz ergeben. Zwei Gesandtschaften Ṣedeḳias nach Babel (Jer. 29, 3 und Jer. 51, 59) beweisen es. Aber schon in den ersten Jahren seiner Regierung muß die Gründung einer Koalition (zwischen Edom, Moab, Ammon, Tyrus, Sidon und — Juda) zur Abwerfung des chaldäischen Joches im Gange gewesen sein; die Mahnungen, die Jeremias in göttlichem Auftrag den von Jerusalem heimwärts ziehenden Gesandten an ihre Fürsten mitgab und auch an Ṣedeḳia richtete (Jer. 27, 1—15), lassen darüber keinen Zweifel. Es scheint, daß dies im 4. Jahre seiner Regierung (= 594 3) geschah (vgl. Jer. 28, 1). Die Warnungen des Propheten waren damals nicht fruchtlos; auch sein Auftreten gegen die falschen Propheten, die den bevorstehenden Sturz Nebukadnezars verkündeten, konnte besonders infolge der genauen Vorhersagung des Todes des Pseudopropheten Ḥananja (Jer. 28, 16)[3] nicht ohne Erfolg bleiben. Im Laufe der folgenden Jahre nahm jedoch die feindliche Stimmung gegen Babel besonders bei den hohen Beamten in dem Maße zu, als man sich auf ägyptische Versprechungen

[1] So nach dem babylonischen Kalender, wo das Jahr 598 7 einen II. Elul hatte. Nach dem jüdischen Kalender würde die Jahreswende unter günstigen Verhältnissen vielleicht schon März 14 abends eingetreten sein; allein die Belagerten konnten, wenn auch im Jordantale am 29. März (zwei Tage nach dem Äquinoktium) reife Gerste zu finden gewesen wäre, schwerlich dazu gelangen, um sie an diesem Tage — es wäre dann der 16. Nisan gewesen — als Webegarbe auf den Altar zu legen (vgl. oben S. 29).

[2] Das Datum der Befreiung der Gefangenen durch Avel-Marduk siehe unten S. 189.

[3] Der Tod Ḥananjas fällt in den 7. Monat des 4. Jahres Ṣedeḳias (594 v. Chr.).

verließ. Ob bereits der Zug, den Psammetich II. in seinem 4. Jahre (592) nach Palästina unternahm (Papyrus von El-hibe, ZATW 1910, 288ff.), jene antibabylonische Strömung fördern sollte, läßt sich nicht entscheiden. Wir wissen nur, daß der meineidige Ṣedeḳia bei seinem Abfall den Pharao sofort um militärische Hilfe anging (Ez. 17, 15f.). Aber noch ehe dieser vor Jerusalem erschien, hatten die Truppen Nebukadnezars bereits die Belagerung begonnen. Dies geschah nach II Kön. 25, 1 und Ez. 24, 1 im 9. Jahre Ṣedeḳias, im 10. Monat, am 10. Tag. Das Jahr und den Monat bezeugt auch Jer. 39, 1, während die Tageszahl 10 hier ausgefallen ist. Das Regierungsjahr Nebukadnezars ist an allen diesen Stellen nicht angegeben; aber es ist sein 16. Jahr (589 8 v. Chr.). Der Anfang des bürgerlichen Jahres fällt in allen drei Quellen auf Nisan 1. Diesem kann im Jahre 589 nur März 15 16 oder April 14 15 entsprechen. Im ersten Falle wäre das Jahr sicher ein Schaltjahr und zwar (nach dem babylonischen Brauche jener Zeit) ein solches mit einem II. Elul; im zweiten Jahre läge ein Gemeinjahr vor. Nach dem babylonischen Kalender war daher auf jeden Fall 9 Ṣedeḳia X. 1 (Tebitu 1) = 588 Januar 5/6, also X. 10 = Januar 14 15. Gilt aber hier wirklich der babylonische und nicht der jüdische Kalender? Diese Frage braucht uns keine Sorge zu machen. Wir werden nämlich unten S. 190 beweisen, daß Ezechiel durchaus babylonisch datiert. Jer. und II Kön. stimmen aber — wenigstens bezüglich des vorliegenden Falles — mit ihm überein. Somit begann die Belagerung Jerusalems sicher 588 v. Chr. Januar 15 (tags). Dieser Tag war — wie die Berechnung ergibt — ein Sabbat.

2. Der Rettungsversuch des Pharao und dessen Niederlage.

Während der Belagerung nahte der Pharao (Chophra) mit einem bedeutenden Ersatzheere Jerusalem, und die Chaldäer sahen sich genötigt, die Belagerung aufzuheben. Wie es aber Jeremias vorausverkündet, so geschah es: Die Ägypter zogen wieder ab und die Chaldäer stellten sich aufs neue ein (Jer. 37, 3ff.; 34, 21f.). Diese Vorgänge scheinen nach den ersten beiden Weissagungen Ezechiels über Ägypten (Ez. 29, 1ff. und 30, 20ff.) ins Jahr 587 v. Chr. zu gehören. Unter dem Datum 10 [Ṣedeḳia] X. 12 = 587 Januar 6 7 kündigt der Prophet die Verwüstung und den politischen Niedergang des stolzen Pharaonenlandes an, weil es durch seine Unzuverlässigkeit — es gleicht dem Schilfrohr, das knickend die sich stützende Hand verwundet und brechend alle Hüften zum Wanken bringt (vgl. Ps. 69, 24) — dem Hause Israel zum Verderben gereicht. Was hier vorhergesagt wird, hat — so scheint es — nach der Prophezeiung 30, 20 sich zum Teil bereits erfüllt. Unter dem Datum 11 [Ṣedeḳia] I. 7 = 587 März 30 31 oder April 28 29[1] wird nämlich dem Propheten die göttliche Kunde:

[1] Nach jüdischem Kalender wäre Nisan 7 gewiß = März 30 31; allein Ezechiel datiert babylonisch. Die uns bis jetzt vorliegenden keilinschriftlichen Daten jener Zeit gestatten aber noch keine Entscheidung der Frage, ob nach babylonischem Kalender 587 Nisan 1 = März 24 25 oder = April 22 23; eine Schaltregel gab es damals noch nicht (vgl. Sternkunde und Sterndienst in Babel II, 408ff.).

„Den Arm des Pharao habe ich zerbrochen und siehe, er soll nicht verbunden werden . . ., daß er wieder Kraft bekomme, um das Schwert zu ergreifen!“ Jedenfalls beziehen sich diese Worte auf den gescheiterten Versuch und eine schwere Niederlage Chophras auf syrischem Boden. Es liegt wohl nahe, das Datum der Verkündigung — wie es in einem anderen Falle (Ez. 24, 1 f.) auch wirklich zutrifft — zugleich als Datum des Ereignisses selbst anzusehen. Dagegen spricht jedoch schon der Umstand, daß hier nicht wie Ez. 24, 1 die Gleichzeitigkeit eigens bemerkt, ja stark hervorgehoben wird. Obendrein ist es sehr wahrscheinlich, daß jenes ägyptische Unternehmen ins Jahr 589, also noch vor 9 [Ṣedeḳia] X. 10 gehört, wo Nebukadnezar sich auf Jerusalem warf.

Die Gründe sind folgende: 1. Nach Josephus, Antiq. X, 7, 3 war Ṣedeḳia dem König von Babel acht Jahre lang (also 597 6—590 89) ergeben, dann (also 589) fiel er, auf Ägypten vertrauend, von Nebukadnezar ab. Dieser ließ nicht lange auf Gegenmaßregeln warten. Er ging sofort (589) gegen Judäa vor, verwüstete das Land, nahm die festen Plätze und schickte sich an, Jerusalem selbst zu belagern. Daraufhin erschien ein ägyptisches Heer in Judäa, um Jerusalem zu entsetzen. Die Babylonier aber ließen von der Belagerung ab, zogen den Ägyptern entgegen, schlugen sie und verjagten sie aus ganz Syrien. 9 Ṣedeḳia X. 10 (588 Januar 15) aber rückte der Babylonierkönig abermals gegen Jerusalem und belagerte es 18 Monate lang (Antiq. X, 7, 4). Dieser an sich schon unverdächtige Bericht wird durch folgende Erwägungen bestätigt.

2. Das erste Unternehmen Nebukadnezars gegen Jerusalem hat gewiß nicht von Babylonien aus mitten im Winter begonnen. Der Beginn der Belagerung der Stadt am 10. Tebet (15. Januar) 588 setzt vielmehr voraus, daß die babylonischen Truppen bereits 589 in Syrien bzw. Judäa eingerückt waren. Natürlich fand dies — wie alle Kriegszüge mesopotamischer Herrscher nach Syrien — im Frühjahr statt. Warum aber begann dann Nebukadnezar die Belagerung Jerusalems erst am 15. Januar? Die strategisch notwendige Eroberung einiger kleinerer Befestigungen, welche ihm den Weg nach Jerusalem versperrten oder seine Flanken bedrohen konnten, nahm gewiß nicht dreiviertel Jahr in Anspruch. Und selbst wenn dem so wäre, so hatte es keinen Sinn, mitten im Winter die Belagerung der Hauptstadt zu beginnen. Ganz anders liegen die Dinge, wenn schon längst vor Mitte Januar die Belagerungsarbeiten (Aufwerfung der Schutz- und Angriffswälle, Aufstellung der Schleudermaschinen) im Gange waren, aber durch den Anzug eines feindlichen Heeres jählings abgebrochen werden mußten. Da war es eine gebieterische Notwendigkeit, die Belagerung sobald als möglich wieder aufzunehmen, um nicht den Belagerten Zeit zu lassen, alle bisherigen Werke zu zerstören und außerdem sich aufs neue mit Mannschaften und Proviant zu versorgen. Daraus folgt, daß der Anzug des ägyptischen Heeres, dessen Niederlage und Verjagung aus ganz Syrien zwischen die erste und die zweite Belagerung fiel, welch letztere 588 Januar 15 begann. Natürlich kamen die Ägypter nicht erst um die julianische Jahreswende 589 8, sondern im vorausgegangenen Herbst.

Hiernach bezieht sich die Offenbarung Ez. 30, 20 nicht auf die erste Niederlage (den gebrochenen Arm des Pharao) — diese war dem Propheten längst bekannt —, sondern darauf, daß sich Ägypten von jenem ersten Schlag nicht nur nicht erholen (Ez. 30, 21 b), sondern auch den Rest seiner Kraft (des andern, noch heilen Arms des Pharao) im weiteren Kampf mit Babel einbüßen wird (Ez. 30, 21 a ist nur Einleitung zum folgenden Orakel, das sich auf ägyptischem Boden erfüllen sollte).

3. Die Einnahme von Jerusalem.

Vergebens suchte Jeremias, dem seine freimütige Sprache Mißhandlungen und Kerker eingebracht, heimlich zu Ṣedeḳia beschieden, diesen zur Übergabe zu bereden, indem er ihn der Gnade Nebukadnezars versicherte (Jer. 38, 17—20). Ṣedeḳia gebrach es nicht so sehr an Einsicht als an Entschlossenheit. Die Zügel der Regierung waren bereits seinen Händen entglitten; die hohe Beamtenschaft hatte alles zu sagen (Jer. 38, 5. 25 ff.). Da — im 11. Jahre Ṣedeḳias, im 4. Monat, am 9. Tage — wird Bresche in die Festung gelegt. Die Obersten Nebukadnezars besetzen das die Stadt beherrschende Mitteltor. Ṣedeḳia und die Seinigen fliehen des Nachts aus der Stadt nach der Araba in der Jordanniederung; aber er wird von den Chaldäern in den Steppen von Jericho eingeholt und vor Nebukadnezar nach Ribla (am Orontes) gebracht. Ein grausames Schicksal erwartet ihn hier. Vor seinen Augen schlachtet man seine Söhne, und die Vornehmen des Landes teilen ihr Schicksal. Er selbst wird geblendet und in Ketten nach Babel gebracht (Jer. 39, 2—7; II Kön. 25, 2—7). Der entscheidende Tag der Einnahme Jerusalems: 11 Ṣedeḳia, IV. 9 = 587 v. Chr. Juni 28/29.

4. Der Brand des Tempels und die Zerstörung Jerusalems.

Nebukadnezar muß einige Zeit unschlüssig gewesen sein, wie er mit der eroberten Stadt und ihrem Heiligtum verfahren solle. Zwischen Einnahme und Zerstörung liegen nämlich 31 Tage. Zunächst schien es, als ob Jerusalem jenes milde Los zuteil werden sollte, das die assyrischen Annalisten ständig durch die Worte des Eroberers: (mahāzu) almi akšud ašlula šallasun = „(die Stadt) umschloß ich, eroberte ich, führte ihre Beute fort“ bezeichnen. Aber bald sollte es auch von Jerusalem obendrein heißen: abbul aḳḳur ina išāti ašrup, ana tilli u karme utir = „ich zerstörte, verbrannte mit Feuer, verwandelte (sie) in Schutthaufen und Ackerland“. „Im 5. Monat am 7. Tag des Monats — das ist das 19. Jahr des Königtums Nebukadnezars des Königs von Babel kam Nebu-zar-adan (bab. Nabû-zēr-iddin), der General der Leibgarde des Königs von Babel, ... nach Jerusalem und verbrannte den Tempel Jahves [1], den königlichen Palast und alle Gebäude der Stadt.“ Außerdem ließ er die Stadtmauern niederreißen. Den Rest der Stadtbevölkerung und die Überläufer führte

[1] Selbstverständlich erst, nachdem alle Metallschätze zwecks Überführung nach Babel herausgeholt waren (II Kön. 25, 13—17).

er nach Babel ab. Die zwei höchsten Priester und drei Tempelbeamten, einige Hofbeamten, einen Feldhauptmann, der die Landbevölkerung mobilisiert hatte, und 60 Mann vom Lande, die in der Stadt ergriffen worden, führte Nebu-zar-adan vor Nebukadnezar nach Ribla; der König ließ sie daselbst hinrichten (II Kön. 25, 8—21).

Das vorgenannte Jahresdatum ist mißdeutet worden. Das 19. Jahr Nebukadnezars ist hier — wie auch das 8. seines Königtums in II Kön. 24, 18 — vom Regierungsantritt und nicht vom 1. vollen Regierungsjahr an gerechnet, wie denn der Verfasser der Königsbücher durchweg vor- und nicht nachdatiert hat. Zwar steht auch in dem Anhang bei Jer. 52, 12 das „19. Jahr"; das ist aber II Kön. entnommen. Es widerspricht nämlich der Gewohnheit des Propheten, der die Zählung der Regierungsjahre Nebukadnezars nach babylonischem Brauch mit jenem 1. Nisan beginnt, der auf die Thronbesteigung folgt. Dies bestätigt obendrein seine eigene Angabe Jer. 52, 29: „im **18.** Jahr Nebukadnezars aus Jerusalem 832 Seelen . . . führte Nebu-zar-adan hinweg." Jer. 52, 12 bezeichnet außerdem nicht den 7., sondern den **10.** Tag des 5. Monats als Datum des Erscheinens Nebu-zar-adans. In Wirklichkeit besteht jedoch zwischen diesen verschiedenen Angaben kein Widerspruch. Unter einem und demselben Datum werden nämlich mehrere Ereignisse genannt, die gewiß nicht alle an einem und demselben Tag stattfanden; so wurde am Tag der Ankunft des Generals der Leibgarde gewiß nicht auch sofort Feuer an den Tempel und den Palast gelegt, da man sich zuerst der Metallschätze dieser Bauten (II Kön. 25, 13—17) versichern wollte. In der Tat hat denn auch die jüdische Tradition den **10.** Tag als den des Tempelbrandes festgehalten. Dies bezeugt Josephus Bell. Jud. IV, 4, 5: „Diesen (den Tempel) aber hatte Gott schon längst zum Feuer verurteilt und es war soeben der verhängnisvolle Kreis der Zeiten mit dem **10.** des Monats Loos (= Ab = 5. Monat) abgelaufen, an dem auch der frühere Tempel von dem babylonischen König in Brand gesteckt worden war." Das Datum V. 7 bezieht sich also wahrscheinlich auf die Ankunft Nebu-zar-adans in Jerusalem, das Datum V. 10 dagegen auf den Brand des Tempels (und wohl auch des Palastes). Nun ist 587 nach jüdischem Kalender V. 1 = Juli 20/21; also Ankunft Nebu-zar-adans in Jerusalem: 587 Juli 26/27; Brand des Tempels: 587 Juli 29/30 Samstag/Sonntag).

5. Die Ermordung Gedaljas in Miṣpa.

Zum Statthalter über das verwaiste Land setzte Nebukadnezar Gedalja, den Sohn Aḥikams, des Sohnes Saphans, einen gütigen und besonnenen Juden, der nicht dem Hause Davids angehörte. Vielleicht war es besonders dieser Umstand, der seinen Mörder Ismael, den Sohn Netanjas, der königlichen Geschlechts war, zur Bluttat antrieb, wenn ihm auch das Einverständnis mit dem Ammoniterkönig Baalis das Vorhaben erleichterte.

II Kön. 25, 22 und Jer. 41, 1 geben als Zeit den 7. Monat an; dagegen fehlt dort der Monatstag. Nach der jüdischen Tradition, die im ‚Fasten Gedalja' auch kalendarisch festgelegt ist, war es der 3. Tišri.

Daran zu zweifeln haben wir um so weniger Grund, als die jüdische Tradition in bezug auf wichtige Daten sich auch sonst bewährt. Nun fragt es sich, ob dieses Datum dem jüdischen oder babylonischen Kalender entspricht. Im ersten Falle ist Tišri 3 = Sept. 20, im zweiten Falle Sept. 20 oder Okt. 20. Das erstere der beiden Daten ist kaum zu bezweifeln und ein glücklicher Umstand bestätigt dasselbe.

„Am 2. Tag nach der Ermordung Gedaljas, als noch niemand (davon) Kunde erhalten hatte", kam eine große Schar von Büßern von Sichem und anderen Orten Samarias, die auf dem Wege nach dem Tempel (bzw. seiner Trümmerstätte) waren, weinend und mit allen Zeichen der Trauer in die Nähe von Miṣpa (Jer. 41, 4 ff.). Von solch' tiefgläubigen Israeliten darf man natürlich erwarten, daß sie das Sabbatgesetz nicht verletzten, indem sie am Tage der feierlichen Ruhe eine weite Fußreise unternahmen[1].

Nun kamen sie „am 2. Tag nach der Ermordung Gedaljas", also nach hebräischer Zählweise am 4. (nicht 5.) Tišri 587 nach Miṣpa. Dies war nach obigem entweder am 21. September oder am 21. Oktober. Ersterer war ein Donnerstag, letzterer ein Samstag. Dadurch scheidet der 21. Okt. aus. Somit kamen die Wallfahrer am Donnerstag den 21. September nach Miṣpa und die Ermordung Gedaljas fiel auf 11 Ṣedeḳia Tišri 3 = 587 v. Chr. September 20 (Mittwoch).

6. Die Begnadigung Jojakins durch Avēl-Marduk (Evil-Merodak).

„Im 37. Jahre der Wegführung Jojakins, des Königs von Juda, im 12. Monat, am 25. Tag des Monats begnadigte Evil-Merodak, der König von Babel, in dem Jahre seines Regierungsantritts Jojakin, den König von Juda und (befreite ihn) aus dem Kerker" ... so berichtet Jer. 52, 31 f. II Kön. 25, 27 dagegen bietet: „am 27. Tag".

Das Antrittsjahr Avēl-Marduks = 562/1 v. Chr.; es ist in der Tat das 37. der Wegführung, die im Jahre 598/7 stattfand. Der 1. Nisan des Jahres 562/1 fiel nach dem babylonischen Kalender auf den 16./17. April und der 1. Adar (des 12. Monats) auf den 6./7. März 561.

Die Begnadigung erfolgte also — nach 36jähriger Gefangenschaft — 561 v. Chr. März 31 (Adar 25, tags) oder zwei Tage später, etwa ein halbes Jahr nach dem Regierungsantritt Avel-Marduks.

Letzterer fällt zwischen die babylonischen Daten V. 9 und VI. 24 (oder August 21/22 und Oktober 6/7 562 v. Chr.)[2]. Die Nachricht bei Josephus, Antiq. X, 11. 2, Evil-Merodak habe Jojakin sofort (εὐθύς) aus dem Gefängnis entlassen, trifft also nicht zu. Vielmehr scheint es, daß die Befreiung Jojakins die Wirkung einer Amnestie war, die der feierlichen Ergreifung der Hand Marduks durch den König am Neujahrsfest seines ersten vollen Jahres kurz vorherging (auch andere Angaben des Josephus l. c. sind irrig und nach ihm selbst, contra Apionem I, 20, zu berichtigen).

[1] Solches war entschieden gegen den Geist von Exod. 16, 29.

[2] Vgl. Sternkunde und Sterndienst in Babel II, 387.

G. Zu den chronologischen Daten Ezechiels.

Während Jeremias vom 13. Jahre des Josias an bis über die Zerstörung Jerusalems (587) hinaus — also mehr denn 40 Jahre — auf heimischem Boden seines prophetischen Amtes waltete, mußte Ezechiel gleichzeitig mit Jojakin im Jahre 597 in die babylonische Gefangenschaft wandern, wo er am „Flusse" Kebar (dem Kanal Kabaru), nicht weit von der Hauptstadt, ein zweites Heim fand. Seine datierten Kundgebungen beginnen 594 und endigen 571 (1, 1; 29, 17). Über seine Datierungsweise bestehen noch allerlei Unklarheiten und Mißverständnisse, die indes zum Teil auf unsicheren oder schwankenden Textangaben beruhen.

1. Jahresanfang und Jahreszählung.

Bezüglich des Jahresanfangs richtet sich Ezechiel nach dem im Exil, also in Babylonien, geltenden Kalender. Das ist von vornherein höchst wahrscheinlich und wird durch einzelne Daten zunächst wenigstens insoweit bestätigt, als daraus ein Jahresanfang im Frühjahr (am 1. Nisan) erhellt. So war der Prophet gemäß 8, 1 in einer Vision vom V. 5 nach Jerusalem entrückt, wo er u. a. am Nordtor des Tempels Weiber sah, die den Tammus beweinten; dieser Ritus vollzog sich aber im 4. babylonischen Monat, dem Dūzu (= Tamūzu), konnte sich aber auch wohl bis in den 5. hinein ausdehnen, besonders wenn das betreffende Jahr relativ früh anfing. Ferner begann nach 24, 1 die Belagerung von Jerusalem am X. 10, ganz übereinstimmend mit II Kön. 25, 1 und Jer. 39, 1, an welchen Stellen Neujahr sicher ins Frühjahr fiel. Endlich fügt sich auch 40, 1 durchaus diesem Jahresanfang, wie S. 194ff. gezeigt wird. Außerdem geht gerade aus diesem Datum mit voller Sicherheit hervor, daß das Jahr bei Ezechiel nicht nur in der gleichen Jahreszeit, sondern auch am nämlichen Tage beginnt wie bei den Babyloniern.

Was die Frage der Jahreszählung betrifft, so ist dieselbe bislang noch keineswegs geklärt. Zunächst begegnen wir verschiedenen Epochen. Ezech. 33, 21 erwähnt das 12. Jahr ‚unserer Wegführung'; 40, 1 bietet das Doppeldatum: 25. Jahr unserer Wegführung = 14. Jahr ‚nach der Einnahme der Stadt (Jerusalem)'; 1, 1f. setzt ein noch immer strittiges ‚30. Jahr' dem 5. Jahr der Wegführung Jojakins gleich. Gewöhnlich aber datiert Ezechiel: ‚im n. Jahre' (ohne Zusatz, also nach einer als bekannt vorausgesetzten Ära); so 8, 1: ‚im 6. Jahre', 20, 1: ‚im 7. Jahre', 29, 17: ‚im 27. Jahre'. Als Epoche dieser Ära wird allgemein das 1. Regierungsjahr Ṣedeḳias angegeben, das man aber mit dem Jahr der Wegführung identifiziert. Ist dies wirklich zulässig?

Wir wissen (vgl. oben S. 184), daß die Wegführung Jojakins gegen Ende des Jahres 598 7, genauer gegen 597 April 11 stattfand. Damit stimmt auch die Tatsache überein, daß das 37. Jahr der Wegführung Jojakins = Antrittsjahr Evil-Merodaks, d. h. 562 1 v. Chr. ist (vgl. ob. S. 189). Das 1. Jahr Ṣedeḳias beginnt nun freilich im gleichen julianischen

Jahr (597), in das auch die Wegführung Jojakins fällt, nicht aber in das gleiche jüdische oder babylonische, sondern in das folgende (597 6), das April 11 abends begann. Beziehen sich also die einfachen Jahresangaben ohne Zusatz auf die Regierung Ṣedeḳias, so unterscheiden sich die beiden Ären um ein Jahr. Dem ist wirklich so. Einen treffenden Beleg bietet das Datum Ezech. 24, 1: „Und es erging das Wort Jahves an mich im 9. Jahre, im 10. Monat, am 10. des Monats ... an eben diesem heutigen Tag hat sich der König von Babel auf Jerusalem geworfen." Wie bereits S. 185 gezeigt, ist dieses 9. Jahr = 589 8, also 1. Jahr = 597 6 q. e. d.

Gegen die Verschiedenheit der beiden Ären scheint indes das Doppeldatum Ezech. 40, 1 zu sprechen. Hiernach besteht nämlich die Gleichung: 25. Jahr unserer Wegführung = 14. Jahr nach der Einnahme der Stadt. Nun ward aber Jerusalem 587 IV. 9 (= Juni 29) erobert und das 14. Jahr darnach scheint somit 573 zu sein. Dagegen wäre das 25. Jahr „unserer Wegführung" = 598 – 24 = 574. Hat etwa „unsere Wegführung" nicht gleichzeitig mit der Wegführung Jojakins, sondern im folgenden babylonisch-jüdischen Jahr stattgefunden? Daran ist nicht zu denken. Vielmehr ist das 14. Jahr nach der Einnahme der Stadt in hebräischer Weise zu zählen, indem man mit dem Jahr der Zerstörung, und nicht etwa mit dem nächsten beginnt (vgl. z. B. Matth. 27, 63 „nach drei Tagen" = am dritten Tag); so ergibt sich auch hier 574.

Die Richtigkeit unserer Auffassung wird durch Ezech. 33, 21 bestätigt: „Im 12. Jahre unserer Wegführung aber, im 10. (Monat), am 5. des Monats kam zu mir ein Flüchtling von Jerusalem mit der Kunde: die Stadt ist gefallen." Der Fall der Stadt geschah im 11. Jahre Ṣedeḳias, im 4. Monat, am 9. Tag (= 587 Juni 28 29). Wäre das „Jahr unserer Wegführung" dem 1. Jahr Ṣedeḳias gleich, so hätte der Flüchtling von Jerusalem bis Babel $1^1{}_2$ Jahre gebraucht. Das war auch der überwiegenden Mehrheit der bisherigen Ausleger zu viel. Mit Recht! Statt nun aber den Irrtum in der willkürlichen Identifikation der beiden Epochen zu suchen, hat man in Ezech. 33, 21 statt des ‚12. Jahres' das 11. gesetzt[1]. Einige hebr. Kodizes bieten allerdings ‚11'; das beweist aber nur, daß schon ihre Urheber im gleichen Jrrtum befangen waren, wie die späteren Ausleger.

Nach der Klarstellung der Ezechielschen Jahreszählung im allgemeinen haben wir noch zweier merkwürdiger Sonderfälle zu gedenken.

2. Auffallende Doppeldaten.

1. Das Datum der Vision der göttlichen Herrlichkeit (Ez. 1, 1 ff.).

Die Einkleidung des Datums ist in mehr als einer Beziehung merkwürdig: (1) „Und es geschah im 30. Jahre, im 4. (Monat), am 5. Tag des Monats — ich aber befand mich unter den Weggeführten am Flusse Kebar — da tat sich der Himmel auf und ich sah göttliche Gesichte. (2) Am 5. Tag des Monats — es war das 5. Jahr nach der Wegführung des Königs

[1] So z. B. CORNILL, Das Buch des Propheten Ezechiel 396 f. und BERTHOLET, Das Buch Hesekiel 172.

Jojakin — (3) da erging das Wort Jahves an Ezechiel, den Sohn Busis, den Priester im Lande der Chaldäer, am Flusse Kebar, da kam dort über ihn die Hand Jahves."

Daß hier eine Störung vorliegt, ist ohne weiteres klar. Schon der Anfang der Stelle zeigt, daß ursprünglich etwas vorausging; was dies aber sei, läßt sich zunächst nicht ahnen. Dazu kommt der Eingriff einer späteren Hand[1]. Und worauf bezieht sich das „30. Jahr"? Ist es das Jahr einer Ära oder einer Regierung oder bezeichnet es das damalige Alter des Propheten? Sehen wir zu! Die zweite Jahresangabe — das 5. Jahr nach der Wegführung Jojakins — weist klar auf das Jahr 594 3[2]; denn das Jahr der Wegführung ist 598/7. Das 1. Jahr der „30" ist also 623 2. Dieses Jahr ist aber keine Epoche einer — sei es babylonischen, sei es jüdischen — Ära oder Regierung. Eine ‚Ära Nabopalassars' kennt die babylonische Literatur nicht; obendrein ist 1. Nabopal. = 625 4. Auch der Gedanke, die Auffindung des Gesetzbuches im 18. Jahre des Königs Josia sei vielleicht Epoche einer Ära geworden, und diese sei hier zur Geltung gekommen, ist aufzugeben; denn 18 Josia = 621 0 (nicht 623 2 — wie man behauptet hat); auch hätte der Prophet sich genauer ausgedrückt, wenn er sich einer so ungewöhnlichen Ära bedient haben würde.

Falls die Zahl 30 richtig ist — und dafür spricht die Übereinstimmung sämtlicher Handschriften —, so kann man sie nur auf das damalige Alter Ezechiels beziehen. Doch nehmen wir für einen Augenblick an, die Zahl 30 beruhe auf Irrtum; dann sollte sich doch auch die Zahl angeben lassen, aus der man sich zwanglos jene 30 entstanden denken kann und die zugleich einem Jahre angehört, das nach einer Ära oder einer Regierung gezählt ist. Nun hat man allerdings geglaubt, das Jahr 13 Nebukadnezars erfülle diese beiden Bedingungen. Das war jedoch ein Irrtum, denn der zweiten Bedingung genügt es gewiß nicht, da 13 Nebukadnezar nicht = 594 3, sondern = 592 1[3]. Das Jahr 11 Nebukadnezar freilich genügt der zweiten Bedingung, nicht aber der ersten; denn es ist nicht einzusehen, wie im Hebräischen 11 für 30 genommen werden konnte.

Ist aber 30 wirklich das Altersjahr Ezechiels, so kann — da das Tagdatum IV. 5 sich offenbar nicht auf jenes, sondern nur auf ein Kalenderjahr bezieht und bei den Daten Ezechiels das Jahr stets dem Monat und Tag vorangeht[4] — im ursprünglichen Text wohl nur gestanden haben: „Und es geschah in (meinem) 30. Jahre, im 5. Jahr der Wegführung des Königs Jojakin, im 4. (Monat), am 5. Tag des Monats — ich aber befand mich unter den Weggeführten am Flusse Kebar — da tat sich der Himmel auf und ich sah göttliche Gesichte." Erst ein Späterer, der wohl 30 für ein Kalenderjahr und das Datum für ein eigentliches Doppeldatum hielt (wie es sich in Ezech. 1, 1 findet), glaubte sich gerade deshalb berechtigt, die zweite Jahresangabe zu versetzen und unter Wiederholung des Tag-

[1] Siehe unten.

[2] Nicht — wie irrigerweise angenommen zu werden pflegt — 593/2!

[3] Obendrein ist im Hebräischen eine Verwechslung von ‚13' mit ‚30' kaum denkbar.

[4] Vgl. Ezech. 8, 1; 20, 1; 24, 1; 26, 1; 29, 1. 17; 30, 20; 31, 1; 32, 1. 17; 33, 21; 40, 1.

datums[1] seinem eingeschobenen Parallelbericht beizugeben, der teilweise die verloren gegangene Einleitung zum Buche Ezechiels ersetzen sollte. Was war aber der Inhalt der letztern? Darin war höchst wahrscheinlich auch — ähnlich wie am Kopfe anderer prophetischen Bücher (Isaias', Jeremias', Amos', Michäas', Sophonias') — die Herkunft und die Zeit des Wirkens des Propheten angedeutet. Doch das genügt noch nicht. Denn nach der (ursprünglichen) Fassung von 1, 1 (siehe soeben) dürfen wir annehmen, daß der Prophet selbst einige bestimmte Angaben über seinen eigenen Lebensgang bis zum Antritt des prophetischen Amtes vorausgeschickt hat. Auch ist gerade bei Ezechiel zu erwarten, daß diese Angaben wenigstens zum Teil datiert waren. Denn erstens verraten die vielen datierten Kundgebungen des Propheten eine besondere Vorliebe für chronologische Bestimmtheit, und zweitens war diese gerade für Ezechiel von besonderem Werte, da er — im Gegensatz zu Isaias und Jeremias — berufen war, in der Fremde und doch auch wieder für die Heimat zu wirken und sich deshalb sowohl gegenüber den zehn Jahre später in Babylon eintreffenden Verbannten als auch gegenüber den im Mutterlande verbliebenen Volksgenossen genau ausweisen mußte. Ein ursprünglich vorausgehendes kurzes curriculum vitae, ja nur ein einziges darin vorkommendes Datum aus einer gewissen Altersstufe genügte, um auch das folgende „30. Jahr" als eine solche zu kennzeichnen. Und es ist auch für die prophetische Legitimation gerade die Hervorhebung der Tatsache von Wert, daß Ezechiel bei seiner ersten Vision 30 Jahre zählte, weil er damit jene offizielle Amtsreife nachwies, die nach Num. 4, 3—30 für den Leviten und daher auch wohl für den Priester — Ezechiel war ja ein solcher — erforderlich war (vgl. auch Luk. 3, 23). Endlich muß sich auch der Rezensent des Buches Ezechiel wohl bewußt gewesen sein, daß in der zerstörten Einleitung mehr stand, als sonst die Eingänge der prophetischen Bücher bieten. Andernfalls hätte er jene einfach nach diesen rekonstruiert. Er sah offenbar ein, daß damit die klaffende Wunde am Kopf des Textes nicht zu heilen war, und so hat er es vorgezogen, das, was er über die Herkunft und den Ort der Wirksamkeit des Propheten wußte, dem zweiten Teile des vermeintlichen Doppeldatums beizufügen[2].

[1] Umgekehrt läßt sich aus der Wiederholung des Tagdatums und ihrer Form — ‚am 5. Tag des Monats' mit folgendem Jahr — schließen, daß ein fremder Eingriff vorliegt, der sich wohl nur unter Voraussetzung einer irrtümlichen Auffassung der ‚30' als Kalenderjahr erklären läßt.

[2] Unter den vielen bisherigen Deutungen, welche das ‚30. Jahr' gefunden hat, findet sich auch die unsrige. Ihre bis dahin bekannten Vertreter hat KNABENBAUER in seinem Commentarius in Ezechielem (1890), 19 ff. berücksichtigt. Die verschiedenen Beweismomente, welche man vorgebracht hat, decken sich mit denen, welche oben geltend gemacht wurden, nur zum Teil. Der indirekte, auf Ausschluß eines Ären- oder Regierungsjahres beruhende Hauptbeweis setzt zudem eine sichere Kenntnis der Chronologie jener Zeit voraus, über welche die älteren Ausleger durchaus nicht und die jüngeren nicht in allen Stücken verfügten. — Sehr radikal verfährt BERTHOLET, Das Buch Hesekiel (1897), 2, indem er annimmt, das ‚30. Jahr' rühre nicht von Ezechiel selbst her, sondern sei von einem Späteren hineinkorrigiert. Dabei stützt er sich — mit DUHM — darauf, daß Jeremias (25, 11) als Dauer des Exils 70, Ezechiel (4, 6) nur 40 Jahre angebe. Diesen ‚Widerspruch' habe wohl ein Späterer dadurch

2. Das Datum des prophetischen Gesichts vom neuen Tempel (Ezech. 40, 1).

Wie das erste, so ist auch das letzte Datum des Buches (40, 1) verkannt worden. Während jedoch dort der Zustand des überlieferten Textes die Hauptschwierigkeiten schuf, beruht die irrige Erklärung hier lediglich auf unzutreffenden chronologischen Voraussetzungen und mangelnder Berücksichtigung der babylonischen Umgebung des prophetischen Schreibers. Das Datum lautet: „Im 25. Jahre unserer Wegführung, auf Neujahr, am 10. des Monats, im 14. Jahre nachdem die Stadt geschlagen (erobert) war, an eben demselben Tage kam die Hand Jahves über mich (dorthin), in göttlichem Gesichte (brachte er mich) ins Land Israel . . .“ Wir haben bereits (oben S. 190f.) gezeigt, daß 1) das Jahr der Wegführung 598 7 (und nicht 597 6) ist und 2) bei der Zählung der Jahre nach der Eroberung der Stadt das Jahr der Eroberung (587 6) selbst eingeschlossen wird. Beide Daten ergeben hiernach: **574** v. Chr. (gegen die bisherige Annahme: 573). Das ist jedoch nicht das Wichtigste an dem Datum Ezechiels. Die Hauptbedeutung liegt auch nicht darin, daß es das letzte Datum des Buches ist; denn das Datum Ezech. 29, 17 ist — weil vom Jahre 572 — noch drei Jahre jünger. Die einzigartige Wichtigkeit der vorliegenden Zeitbestimmung erhellt vielmehr aus dem vielsagenden Tagdatum: „Am Neujahr“ (בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה), „am 10. des Monats“, „an eben diesem Tage“. Wie sich die Exegeten bisher mit diesem Datum abgemüht haben, mag man beispielsweise aus Knabenbauer, Comment. in Ezech. (1890), 407 und Bertholet, Das Buch Hesekiel (1897), 195 ersehen. Letzterer sieht darin (wie auch später Krätzschmar, Das Buch Ezech. 263f. und Kautzsch, Die Hl Schr. d. A. T. I[1] 180) den 10. Tag des 7. Monats (Tišri). Dieser sei ursprünglich (Lev. 25, 9) der Neujahrstag gewesen und später (in P!) der Versöhnungstag geworden, während dann der Neujahrstag auf den 1. Tišri gefallen sei (Lev. 23, 24; Num. 29, 1f.). Diese Auffassung ist jedoch ganz unzulässig. Das offizielle (politische und religiöse) Kalenderjahr begann wenigstens vor der Makkabäerzeit niemals mit Tišri (Herbst)[1]. Mit Herbst

auszugleichen gesucht, daß er die Vision Ezechiels ins ‚30. Jahr‘ setzte, und diese habe das ursprüngliche, nämlich das ‚5. Jahr nach der Wegführung Jojakins‘ zunächst verdrängt; hintendrein sei aber letzteres in der Glosse v. 2, 3 wieder zur Geltung und mit dem ‚30. Jahr‘ in Einklang gebracht worden. So erkläre sich auch die Entstehung der Glosse ganz einfach. Es ist jedoch zu befürchten, daß diese Erklärung, statt das Rätsel zu lösen, mehrere neue und schwierigere Rätsel schafft. Nur eins: Wie konnte es einem Juden in den Sinn kommen, das erste Jahr der prophetischen Wirksamkeit Ezechiels bzw. das 5. Jahr der Wegführung als 30. Jahr (des Exils nach Jeremias) zu bezeichnen und wie konnte eine solche Auffassung auch nur für kurze Zeit gläubige Annahme finden? Sollte aber die Bedeutung des so konstruierten ‚30. Jahres‘ im Dunkel bleiben — wer konnte da ahnen, daß dadurch ein ‚Widerspruch‘ behoben werden soll? Bei dieser Sachlage braucht man kaum darauf hinzuweisen, daß die ‚70‘ bei Jeremias mit der rein symbolischen ‚40‘ bei Ezechiel (siehe unten S. 197ff.) gar nicht vergleichbar ist.

[1] Siehe oben S. 136ff. (bes. 142). Die einzigen späteren Fälle, die man dafür geltend zu machen pflegt, sind Ezech. 40, 1 und Neh. 1, 1; 2, 1. Beim ersten wird fälschlich vorausgesetzt, was zu beweisen wäre, nämlich, daß damals Neujahr auf den 10. Tišri gefallen sei. Beim zweiten dagegen scheint allerdings ein Herbstneujahr vorzuliegen, da

begann dagegen naturgemäß immer das Ruraljahr und damit zugleich das Sabbatjahr. Von einem Jahresanfang am 10. Tišri kann erst recht nicht die Rede sein. In gewöhnlichen Jahren war dieser Tag gemäß Lev. 16, 29; 23, 24 und Num. 29, 1 ein Sühnetag und zugleich ein Tag der unbedingten Ruhe; anders dagegen in einem Jobeljahr, wo selbst der Bußtag ein Freudentag werden sollte gemäß Lev. 25, 9: „Dann aber sollst du im 7. Monat, am 10. Tag die Lärmposaune erschallen lassen; am Sühnetag sollt ihr überall in eurem Lande die Posaune erschallen lassen." Von einer Verlegung des Neujahrstages vom 10. auf den 1. Tišri keine Spur! Andere meinen, statt בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה sei בָּרִאשׁוֹן ‚im ersten' (sc. Monat) zu lesen und zwar im Hinblick auf LXX, welche *ἐν τῷ πρώτῳ μηνί* bieten. Dies trifft zwar das richtige Datum (10. Nisan), aber weder die Ausdrucksweise noch den Grundgedanken des hebräischen Textes. Sonst nennt dieser stets die Ordnungszahl des Monats und zwar auch die des ersten (so im Datum Ezech. 29, 17: „im 27. Jahr, im 1. Monat, am 1. Tag des Monats"). Wie sollte auf einmal der Schreiber statt: „im 1. Monat" versehentlich „am Neujahr" geschrieben haben? Nein, vielmehr muß gerade die letztere Zeitbestimmung als die ursprüngliche angesehen werden; denn sie entspricht ganz und gar den babylonischen Verhältnissen, in welchen Ezechiel lebte.

Zur Zeit Nebukadnezars wurde wie ehedem und selbst noch unter Nabonid und Antiochos Soter Neujahr *(Zag-muk* oder *rēš šatti)* mit großem Glanz gefeiert und zwar vom 8. bis 11. Nisan[1]. Es war vor allem ein Fest Marduks, unter dessen Vorsitz die Götter sich im Schicksalsgemach versammeln, um die Lose für das neue Jahr zu bestimmen[2]. Besonders feierlich war die Prozession, welche die Statue des Marduk geleitete, der auf dem festlich geschmückten *Ku-a*-Schiffe auf einem Kanal längs der Feststraße *Ai-ibur-šabum* dahinfuhr[3], und ebenso die Prozession, in der die Götter, besonders *Nabu*, der „Sohn Marduks" von Borsippa ihren König nach dem Opferhaus geleiteten[4]. Am 10. Nisan aber war es, wo König

auf „Kislev des 20. Jahres" der „Nisan des 20. Jahres" folgt. Diese Daten gehören den Denkwürdigkeiten Nehemias an und stammen aus der Zeit, wo er am Hofe in Susa weilte; sie müssen also dem babylonisch-persischen Kalender entsprechen. In diesem aber ist der 1. Nisan offizieller, astronomischer und bürgerlicher Jahresanfang. Folglich müssen wir entweder Neh. 1, 1 das Datum in ‚Kislev des 19. Jahres' abändern, oder den Ausnahmefall voraussetzen, daß Nehemias die Jahreszählung nicht mit dem 1. vollen Regierungsjahr, sondern mit dem Tag der Thronbesteigung begann.

[1] Große Steinplatteninschrift Nebuk. Col. II 57, LANGDON, Neubab. Königsinschr. (= NBK) Nr. 15, S. 126 f. (= KB III 2, 14 f.).

[2] Die Schicksalskammer *(parak šimāti)* befand sich in *E-zida*, der Nabūkapelle des Marduktempels *E-sagila* in Babel. In diese Kapelle wurde am Neujahrstag vom Tempel *E-zida* des Nabū zu Borsippa (gegenüber Babel, am andern Ufer des Euphrat) die Statue des Gottes gebracht und zwar in Begleitung der Statue Marduks, des Vaters Nabūs. Marduk entscheidet die Schicksale, Nabū zeichnet sie auf (Nebuk. Nr. 19, III 47 ff., LANGDON, NBK S. 153 f.; Nerigl. Nr. 1, I 33; NBK S. 210 f.

[3] Die durch die Panbabylonisten verbreitete Idee, das Schiff Marduks sei auf einem Wagen gefahren worden, ist ganz haltlos (vgl. meine Schrift: Im Bannkreis Babels 19 f.).

[4] Nebuk. Nr. 19 A, V 49 ff., NBK S. 156 f.

und Volk von Babel durch reiche Geschenke und Gebete den dort versammelten Göttern ihre Huldigung darbrachten. Dies bezeugt Nabonid mit voller Deutlichkeit: „Im Monat Nisan, am 10. Tag, wenn der König die Götter Marduk und die Götter des Himmels und der Erde in dem Hause der Opfer (bīt-niḳē), dem Hause des Gebetes, dem Hause des Neujahrfestes des Herrn der Wahrheit Wohnung nehmen, ließ ich . . .“ (es folgt die Aufzählung der Huldigungsgaben)[1]. Und an diesem Tage, „an Neujahr, dem 10. des Monats“ war es, wo Ezechiel die berühmte Tempelvision hatte. Vergegenwärtigen wir uns nun die Lage des Propheten! Mitten in heidnischer Umgebung ist er Zeuge einer gewaltigen und blendenden Kundgebung polytheistischen Irrwahns. Da gedenkt er voll Wehmut Sions und seiner heiligen Feste, die einst seine Jugend erfreut. Und wo sind sie jetzt? Unter den Trümmern des salomonischen Tempels liegt auch der Kult des einen, wahren Gottes und zugleich das Glück seines Volkes begraben. Wie lange noch, o Herr? Das war wohl die bange Frage, die sich der Brust des trauernden Propheten entrang. Da kommt die Hand des Herrn über ihn. Im Geiste entrückt, schaut er die Herrlichkeit des künftigen Tempels, seine Opfer und Feste, seine wunderbare Quelle; er überblickt die heimische Erde, den Erbsitz der zwölf Stämme, und endlich auch die heilige Stadt mit ihren zwölf Toren.

Also gerade an dem Tage, wo das Heidentum in der Weltstadt Babel, im Tempel des Götterherrn seine geräusch- und prunkvollen Feste feiert, erhält der Prophet kraft göttlicher Erleuchtung volle Gewißheit über die Wiederherstellung des Heiligtums in Jerusalem und die religiöse und nationale Wiedergeburt seines Volkes. Jetzt erst versteht man, warum Ezechiel im Datum der Vision das (babylonische) „Neujahr“ erwähnt und diese Angabe durch die Wendung „an eben diesem Tage“ bekräftigt.

Damit ist indes die Bedeutung des Datums nicht erschöpft; es liefert außerdem den Beweis, daß Ezechiel durchaus in babylonischer und nicht in jüdischer Weise datiert hat. Was sich also bereits oben S. 190 als wahrscheinlich empfahl, ist jetzt gewiß. Damit sind wir auch in der Lage, die Daten Ezechiels, soweit sie außer Zweifel sind, in julianische umzusetzen, sobald wir eine hinreichende Kenntnis der babylonischen Schaltweise und damit zugleich der einzelnen Jahresanfänge von 594—571 v. Chr. haben. Leider lassen uns aber bis jetzt die Keilschriften gerade bezüglich jener Zeitspanne im Stich. Vom Jahre 574 ab vermochte man die Jahresanfänge zu ermitteln (sie finden sich im II. Buche meines Werkes Sternkunde und Sterndienst in Babel S. 435 ff.); aber über die vorausgehende Zeit sind wir nur lückenhaft unterrichtet, und die Übertragung der später geltenden Schaltregel auf jene Zeit ist unstatthaft, da damals erwiesenermaßen noch große Willkür in der Schaltung herrschte (vgl. Sternkunde II, 411 ff.). Der Nachweis der babylon. Datierungsweise bei Ezechiel gewinnt insofern noch eine besondere Bedeutung, als dadurch das julia-

[1] Nabonid-Inschr. Nr. 8, IX 4—10, LANGDON, l. c. 282 f.

nische Datum des Beginns der Belagerung Jerusalems: 588 Januar 14 15 außer Zweifel gestellt wird (siehe oben S. 185).

Wie wir soeben sahen, hängt das Tagdatum einer Vision des Propheten mit einem babylonischen Fest zusammen. Aber auch die Mehrzahl der anderen Daten zeigen Eigentümlichkeiten, die gewiß nicht zufällig sind: Unter sämtlichen Daten fallen vier auf den 1. Monatstag, fünf auf einen der Fünfertage (5., 10., 15.) und nur je eins auf den 7. oder 12. Allem Anschein nach waren daher die Neulichtfeier und die ḫamuštu-Tage aus irgend einem Grunde dem Gebetsleben Ezechiels und damit zugleich seinen prophetischen Ekstasen besonders günstig.

Anhang.

Ezechiels symbolische Büßung der Schuld Israels und Judas (Ezech. 4, 4 ff.).

Gemäß Ezech. 4, 4 ff. muß Ezechiel auf göttliches Geheiß die Verschuldung Israels und Judas dadurch büßen, daß er „gebunden" (gelähmt?) zuerst 390 Tage auf der linken Seite für Israel und dann noch 40 Tage auf der rechten für Juda daliegt. Dabei ist ihm für jedes Jahr der Schuld ein Tag auferlegt. So nach dem MT, während die LXX statt der 390 in den meisten Handschriften nur 190, in manchen aber auch 150 Tage bieten. Was ist nun das Ursprüngliche? Gegen 390 spreche — so meinte man bisher — vor allem das Datum Ezech. 8, 1, das für 390 + 40 (= 430) Tage keinen Raum lasse. Dem wäre in der Tat so, wenn die bisherige Ansicht, daß bei Ezechiel das n^te „Jahr" einfachhin, d. h. ohne Zusatz, dem n^ten „Jahr nach der Wegführung Jojakins" gleich wäre. Die Buß-Liegezeit von 430 Tagen fiel nämlich zwischen dem IV. 5 des 5. Jahres der Wegführung (Ezech. 1, 17) und V. 5[1] des 6. Jahres (einfachhin). Durch unsern oben S. 190 ff. erbrachten Nachweis, daß bei Ezechiel die Zählung nach Jahren (einfachhin) nicht mit dem Jahr der Wegführung, sondern ein Jahr später (597 6) beginnt, wird jedoch das Veto gegen die Dauer der Bußzeit von 430 Tagen aufgehoben. Gleichwohl bin ich der Ansicht, daß Ez. 4, 5 nicht 390, sondern 150 der LXX die ursprüngliche Zahl ist. Zum Beweise Folgendes. Die 390 Tage, die dem Propheten wegen der Sünden Israels auferlegt werden, müßten entweder 390 Sünden- oder ebenso viele Strafjahre darstellen; keines von beiden ist jedoch annehmbar. Wenn nämlich Israel 390 Sündenjahre zugerechnet werden, so kommen auf Juda deren nur 40 (denn die Jahre müssen hier wie dort in gleichem Sinne genommen werden); das widerspricht aber der Aussage Ezechiels selbst,

[1] So bieten die LXX. Und mit Recht; denn in der Vision 8, 14 sah der Prophet Weiber, die den Tammuz beweinten, was im 4. Monat, eventuell auch noch zu Anfang des 5. Monats, aber gewiß nicht im 6. Monat geschah. Das Datum VI. 5 des MT ist daher unzulässig. Man hat letzteres auf das Bestreben zurückgeführt, die 430 Bußtage unterzubringen. Das würde jedoch nichts genützt haben. Das 5. Jahr der Wegführung (= 594 3 = 11. Jahr Nebukadnezars) war nämlich kein Schaltjahr (da 598 7 und 596 5 ein solches war). So bliebe, falls das 6. Jahr in Ezech. 8, 1 gleichfalls von der Wegführung ab gezählt würde, abzuglich der 7 Tage Ezech. 3, 15 f. nur eine Frist von 354 + 60 — 7 = 407 Tagen.

der wiederholt (16, 46ff.; 23, 11) die Sünden Judas als größer denn die Israels bezeichnet, ganz im Einklang mit Jer. 3, 11. Ferner bedeutet der Ausdruck נשא עון (v. 5) — wie schon Pradus bemerkt — die Sünden tragen durch Buße und Leiden. Also handelt es sich nicht um Sündenjahre. Ebensowenig kommen aber auch 390 Strafjahre in Betracht. Denn die Strafe Israels hat zwar schon $1\frac{1}{2}$ Jahrhundert früher eingesetzt als die Judas, findet aber nach Ezech. 37, 11. 16. 19 zugleich mit der Züchtigung Judas ihr Ende.

Von beiden Lesungen der LXX in 4, 5: 190 und 150, ist erstere zwar die häufigere, muß aber trotzdem der letzteren weichen. Das fordert die Geschichte und der Text selbst.

Wir werden hier zwei Wege versuchen: den chronologischen und den symbolischen, d. h. es ist zu ermitteln, ob die Zahlen 150 und 40 bzw. deren Summe 190 der historischen Chronologie entnommen sind oder reine Symbole darstellen.

1. Chronologischer Versuch. Schon 738 mußte sich Menaḥem, König von Israel, um 1000 Talente Silbers von Pul (Tiglat-Pileser III) den bleibenden Besitz seines Landes erkaufen und vier Jahre später (734) ward ein beträchtlicher Teil der Bewohner des nördlichen Israel in die Gefangenschaft geführt. Von diesen beiden Ereignissen bis zur Belagerung von Jerusalem (589) bzw. zur letzten Wegführung Judas (587) verstrichen rund 150 Jahre. Daran schließt sich das jüdische Exil. Ezechiel bezeichnet es durch die Zahl 40, die auch sonst die Dauer einer großen Straf- und Bußzeit bezeichnet, so die Dauer des Wüstenzugs (Num. 14, 34) und der Verödung Ägyptens (Ezech. 29, 13). An dieser Buße nehmen auch die Israeliten teil. Dieselben haben 150 und 40 Jahre zu leiden, da die Erlösung beiden Reichen gemeinsam sein soll. Bei der symbolischen Darstellung des Exils war es notwendig, daß der Prophet nur 150 (nicht 190) Tage auf der linken Seite liege, weil man sonst auf den Gedanken verfallen konnte, daß das Exil Israels 190 und 40 Jahre umfasse[1]. Dies bestätigt Ezech. 4, 9: „die ganze Zeit hindurch (für die Zahl der Tage), welche du auf deiner Seite liegst, 190 Tage sollst du das (Brot) essen". So erklärt sich auch, daß die LXX bald 150, bald 190 bieten. Auf solche oder ähnliche Weise hat man bislang das Zahlenrätsel zu lösen gesucht. Auch dafür, daß der Prophet die Schuld Israels auf der linken, die von Juda auf der rechten Seite büßt, fand man die Erklärung in der Gleichung: hebr. links auch = Norden, rechts = Süden (bei primärer Blickrichtung gen Osten).

Ich muß jedoch gestehen, daß mich diese Lösung nicht befriedigt; denn die oben herausgebrachte Zeitspanne von nahezu 150 Jahren ist nicht frei von Willkür und Inkonsequenz. Zunächst ist ja doch, falls die Zahl 150 bei Ezechiel wirklich chronologisch zu nehmen ist, eine ganz bestimmte, auch dem Propheten bekannte Strafdauer gemeint. Diese aber muß aufs Jahr genau genommen werden, also ohne Abrundung. Ferner steht die Wahl des terminus ad quem mit der des terminus a quo

[1] So richtig schon Kratzschmar, Das Buch Ezechiel 48.

nicht in Einklang. Ist dieser die erste große Bedrängnis Israels (738) oder noch besser die erste Deportation nach Assyrien (734), so müßte jener die erste Wegführung der Juden nach Babylonien (597) sein; hat aber der Fall von Samaria (722 1) als terminus a quo zu gelten, so muß der Fall von Jerusalem (587) als terminus ad quem angenommen werden. Das Intervall könnte somit (nach hebr. Zählweise) nur 142 (138) oder 135 Jahre betragen.

Es kann somit keinem Zweifel unterliegen, daß auf chronologischem Wege das Ezechielsche Zahlenrätsel 150 — 40 — 190 nicht gelöst werden kann.

2. Versuch einer symbolischen Erklärung. Diese erscheint jetzt als die einzig mögliche. Angesichts der Vorliebe Ezechiels für Symbolik muß man sich eigentlich wundern, daß man bis jetzt nicht auf den Gedanken kam, gerade hier auch die Lösung des uns beschäftigenden Rätsels zu suchen. Die Hl. Schrift gibt uns darüber allerdings zunächst keinerlei Aufschluß. Dafür bietet aber der assyro-babylonische Sprach- bzw. Schriftgebrauch willkommenen Ersatz[1]. Vor allem gilt hier die Zahl **150** als Symbol für ‚links' und ‚Unheil'. Gelänge es außerdem 190 als Symbol des Vollmaßes des Unglücks, insbesondere als das der göttlichen Strafe nachzuweisen, so wären wir nahe am Ziel. Nun wissen wir, daß die Zahl **19** bei den Assyriern und Babyloniern als Symbol des göttlichen Zornes galt. Auch haben wir Gründe für die Vermutung, daß der pythagoreische Begriff der numerischen *δύναμις* bereits den Babyloniern geläufig war. Wie aber hiernach **4** die Dynamis von **10** ist, indem $1 + 2 + 3 + 4 = 10$, so ist 19 die Dynamis von 190, da $1 + 2 + \ldots\ldots + 18 + 19 = 190$[2]. Die Vollwirkung des göttlichen Zornes (**19**) würde hiernach passend durch die Zahl **190** symbolisch dargestellt[3]. Das darf jedoch vorerst nur als be-

[1] Vgl. meine Untersuchungen in der Zeitschrift Klio XI (1911), 481—496.

[2] Auch AUGUSTINUS ist mit einer derartigen pythagoreischen Auffassung vertraut. Seine Erklärung von Joh. 21, 1—11 (MIGNE, tom. III Col. 1950 sqq., besonders 1963 sqq.) bietet einen trefflichen Beleg. Er deutet hier die Zahl der **153** großen Fische folgendermaßen. Zum ‚Gesetz', das für sich allein ein tötender Buchstabe wäre (II Kor. 3, 6) muß die ‚Gnade', der lebendigmachende Geist hinzukommen, damit die Menschen zum Heil gelangen. Nun wird das Gesetz, der Dekalog, durch die 10, der Geist durch die 7 dargestellt. Also ist $10 + 7 = 17$ der numerische Ausdruck für das Prinzip der Heiligung. Aus ihm gehen die Heiligen hervor, deren Sinnbild die 153 Fische sind. Dieser Prozeß vollzieht sich, indem alle Zahlen von 1 bis 17 zu einer Summe vereinigt werden. In der Tat ist $1 + 2 + 3 + \ldots\ldots + 16 + 17 = 153$. Die Zahl 17, das Heiligungsprinzip, erscheint also hier als *δύναμις* der Zahl 153, welche die Auserwählten darstellt. Hierauf habe ich schon in Klio l. c. p. 488 aufmerksam gemacht. Inzwischen bemerkte ich, daß bei CANTOR, Gesch. d. Math. I (1907), 835 mit Berufung auf WERNER, Alcuin und sein Jahrhundert (Paderborn 1876), 153, die eben dargelegte Erklärung des hl. Augustin Alcuin (geb. 735) zugeschrieben wird. Dies ist also zu berichtigen. Interessant ist es aber, wie lange die pythagoreische Idee der numerischen *δύναμις* durch AUGUSTINUS sich am Leben erhielt.

[3] Die Beifügung eines Zeitmaßes war natürlich notwendig, um die Größe der Strafe faßbar zu machen. Und dazu paßte am besten die Auffassung als ‚Jahre', weil von 728 7, dem Mittel zwischen 734 3 (erste Wegführung Israels) und 722 1 (zweite Wegführung Israels) bis zum Ende des babylonischen Exils (538) wirklich 190 Jahre verstrichen. Dann mußten natürlich auch die 150 als Jahre gelten, obwohl hier nicht einmal künstlich ein chronologischer Stützpunkt gewonnen werden könnte.

gründete Hypothese gelten. Dies schon deshalb, weil die Vertrautheit der Babylonier mit dem Begriff der pythagoreischen Dynamis bis jetzt nicht sicher nachgewiesen ist; aber auch deshalb, weil es nicht ganz ausgeschlossen ist, daß die 40 nicht als eine Ergänzung von 150 zu 190, sondern als selbständiges Symbol einer längeren Leidens- und Bußzeit (vgl. oben S. 198) zu gelten hat. Für die **150** aber weiß ich keine andere Deutung als die, welche ihr im Babylonischen zukommt.

Daß aber gerade die den Assyriern und Babyloniern geläufigen Symbole verwandt werden, ließe sich nicht nur daraus erklären, daß der Prophet zur Zeit der Vision in Babylonien weilte, sondern auch daraus, daß gerade jenen beiden Völkern nach göttlicher Anordnung die Vollstreckung des Strafgerichts zufiel [1].

[1] Darin liegt durchaus nichts Anstößiges; denn die Anwendung babylonischer Zahlensymbole, besonders in dem vorliegenden Falle, darf noch viel weniger befremden als die allgemein für nicht unwahrscheinlich gehaltene Beziehung der Kerubim-Gestalten Ezechiels zu den machtvollen Mischgestalten, die den Eingang babylonischer Tempel bewachten, Wesen mit Löwen-(oder Stier-)Körper, Menschenhaupt und Adlerschwingen (siehe bereits KNABENBAUER, Commentarius in Ezechielem Prophetam [1890], 23 und vgl. CORNELY, Introd. II, 1 p. 60—62).

IV.

Die Hauptfragen der Bücher Esra und Nehemia[1].

Die beiden Bücher gehören inhaltlich zusammen; denn ihr Gegenstand ist die soziale, politische und religiöse Neubegründung des jüdischen Gemeinwesens in der alten Heimat nach dem babylonischen Exil. Im hebräischen Kanon bildeten sie denn auch nur ein einziges Buch, das denselben Verfasser[2] hat wie die Chronik, deren Fortsetzung es ist (Esra 1, 1—3a = Schluß des Chronikbuches).

Die chronologische Ordnung der Hauptereignisse ist nach dem Text folgende:

1. Die ersten Exulanten kommen im 1. Jahre des Cyrus unter der Führung Šešbaṣṣars (Sassabasars), ‚des Fürsten von Juda' nach Jerusalem. Dieser bzw. Zerubbabel (Zorobabel), der Sohn Šealtiels (Salathiels), und der Hohepriester Ješua (Josue) gründen den neuen Tempel und beginnen seinen Bau. Infolge von mancherlei Störungen aber wird die Arbeit bald eingestellt; im 2. Jahre des Darius wird sie auf Geheiß der Propheten Haggai (Aggäus) und Zekarjah (Zacharias) aufgenommen und gegen Ende des 6. Jahres vollendet.

2. Der Priester und Gesetzeslehrer Esra kommt im 7. Jahre Artaxerxes' mit einer zweiten Exulantenschar von Babel nach Jerusalem und unternimmt die Reform der jüdischen Familie (d. h. den Kampf gegen die Mischehen) (Esr. 7—10).

3. Nehemia, der Mundschenk am Hofe von Susa, begibt sich im 20. Jahr Artaxerxes' mit königlicher Vollmacht nach Jerusalem; er leitet und vollendet dort den Bau der Stadtmauer.

[1] Eigentlich sollten wir ʿEzrā (עֶזְרָא) und Nehemjah (נְחֶמְיָה) schreiben; aber wir folgen hier der Einfachheit halber dem gewöhnlichen Gebrauch (so u. a. mit HANEBERG, Gesch. d. bibl. Offenbar.[3] [1863], 505). Die Namen in der Vulgata: Esdras und Nehemias empfehlen sich wie so manche andere, die auf -s auslauten, wegen der ungelenken Genitivbildung im Deutschen weniger.

[2] Als eigentlicher Verfasser muß wohl Esra angesehen werden; einzelne Zusätze indes sind dem Beginne des griechischen Einflusses unter Alexander d. Gr. gleichzeitig (vgl. MOVERS, Kritische Untersuchungen über die bibl. Chronik, Bonn 1834, 14 ff.; HANEBERG, a. a. O. 503 ff.). Die Ansicht, daß ein späterer Schriftsteller die von Esra u. Nehemia herrührenden Aufzeichnungen überarbeitet und vermehrt habe, hat schon CALMET, Prolegom. in II lib. Esdrae, ed. Wirzeburg 1791 p. 900, vertreten.

4. Nehemia organisiert hierauf das Gemeinwesen und den Kult (letzteres unter hervorragender Mitwirkung Esras), wozu auch die festliche Einweihung der Stadtmauer zu rechnen ist (Neh. 7, 4—12).

5. Nehemia, der im Jahre 32 Artaxerxes' zum König gereist war, findet bei seiner Rückkehr allerlei Mißbräuche vor, die er beseitigt (Neh. 13).

Oberflächlich betrachtet erweckt diese Reihenfolge der Ereignisse keinerlei Bedenken. Eine genauere Prüfung hat jedoch mehrere Fragen aufgeworfen, die bis heute nur unvollständig oder gar nicht gelöst sind. Es sind dies vor allem folgende drei: 1. Welche zeitliche Beziehung besteht zwischen Šešbaṣṣar und Zerubbabel? 2. Ward der Tempel wirklich schon unter Cyrus gegründet oder erst unter Darius (I.)? 3. Ist der König Artaxerxes, in dessen 7. Jahr Esra in Jerusalem erschien, der gleiche wie jener, in dessen 20. Jahr Esra an der Seite Nehemias wirkte oder ist er ein anderer von den drei gekrönten Trägern jenes Namens? Anders gefaßt: bezeichnet Esra-Nehemia oder Nehemia-Esra die wahre Zeitfolge?

Die Entscheidung dieser Fragen und vor allem der dritten ist der Hauptzweck der folgenden Untersuchung. Ihre Wege und Methoden sind größtenteils völlig neu. Besonders kommt dabei die technische und astronomische Chronologie der Babylonier und der Juden zur Geltung. Und dies — an sich schon das feinste und sicherste Instrument — ist besonders in der dritten Hauptfrage zugleich das einzige Mittel zu einer einwandfreien und durchgreifenden Lösung.

Um das Verständnis des Folgenden zu erleichtern, dürfen wir wohl hier zunächst an die Regierungszeiten jener Herrscher erinnern, in welche die Ereignisse der beiden Bücher Esra und Nehemia wirklich oder angeblich gehören. Ich füge denselben die Neujahrsdaten des ersten vollen Regierungsjahres und soweit dies bis jetzt mit Hilfe von Keilinschriften möglich ist — die Zeit des Regierungsantritts bei.

	Antritt der Regierung	Jul. Dat. des 1. Nisan des 1. Jahres	Dauer d. Regierung v. Chr.	
Cyrus	539 Okt. 28[1]	538 März 23[3]	538 —530	9 Jahre
Kambyses	530 August 2—29	529 April 11	529 —522	8 „
(Barzija)	522 März 31 — Mai 23		522	
Darius I.	522 Sept. 20—521 Jan. 26	521 April 13	521 —486	36 „
Xerxes I.	486 Okt. 27—Dez. 1	485 April 5	485 —465	21 „
Artaxerxes I. (+ Xerxes II. + Sogdianos)		464 April 12	464[4] —424	41 „ [5]
Darius II.	423 Febr. 14[2]	423 April 10	423 —405	19 „
Artaxerxes II.		404 April 9	404[4]—359	46 „
Artaxerxes III. (= Umasu)	359 Nov. 24—?	358 April 11	358 —338	21 „

[1] Datum des Einzugs Cyrus' in Babel (Nabonid-Cyrus-Chronik). Praktisch war indes Cyrus schon im 17. Jahre Nabonids VII. 16 = 539 Okt. 12, wo sein Feldherr Ugbaru in Babel einzog, Herr des Landes.

[2] Gemäß babyl. Datum: XI. 4 des Antrittsjahres Darius II., bei CLAY, Bab. Exped. X p. 2.

[3] Tag des Neulichts; der 1. Nisan = März 23 24.

[4] Nach dem Kanon des Ptolemäus aller-

A. Rückkehr und Tempelbau unter Zerubbabel.

Suchen wir zunächst einen Überblick über die Ereignisse Esr. 1—6 zu gewinnen.

(Esr. 1—2:) Cyrus befiehlt im 1. Jahr seiner Regierung (538 v. Chr.) die Wiedererrichtung des Tempels von Jerusalem und fordert die Juden auf, aus freien Stücken sich für die Übersiedlung nach der alten Heimat zu melden. Mit der Führung wird Šešbaṣṣar, der „Fürst der Juden" betraut. Ihm läßt Cyrus durch den Schatzmeister Mithredat die einst unter Nebukadnezar geraubten goldenen und silbernen Geräte einhändigen und die zurückbleibenden Juden versehen ihre heimziehenden Volksgenossen reichlich mit Geschenken. In der Liste der letzteren — 42360 Seelen, die Sklaven nicht eingerechnet — werden als Häupter an erster Stelle Zerubbabel und Ješua genannt (2, 2). Dagegen fehlt hier der Name Šešbaṣṣar. Gleichwohl muß er der Führer jener Exulanten gewesen sein; denn Neh. 7, 5 werden die vorgenannten als diejenigen bezeichnet, die zu Anbeginn hinauf- (d. h. nach Judäa) gezogen sind.

(Esr. 3:) Gegen den 7. Monat waren die Kolonisten bereits in Judäa angelangt, jeder in seiner Stadt. Alsbald versammeln Ješua, der Sohn Joṣadaks, und Zerubbabel, der Sohn Šealtiels [auffallenderweise wird hier Šešbaṣṣar ganz mit Stillschweigen übergangen!], das Volk in Jerusalem, errichten auf dem alten Fundament einen Altar, bringen am 1. Tage des 7. Monats das erste Brandopfer dar und feiern kurz darauf mit dem Volk das Laubhüttenfest — dies alles trotz der feindseligen Haltung der Landbevölkerung. Dann bestellen sie Steinmetzen und Zimmerleute und erlangen von den Sidoniern und Tyriern — mit Berufung auf das königliche Dekret gegen Bezahlung in Naturalien — die Lieferung von Zedernstämmen des Libanon auf dem Seeweg nach Joppe. Im 2. Jahre der Ankunft, im 2. Monat (Ijjar) beginnen Zerubbabel und Ješua den Bau des Tempels. Bei der Grundsteinlegung mischt sich mit dem Jubel des Volkes das laute Weinen vieler alten Priester, Leviten und Häuptlinge, „die das frühere Haus noch mit eigenen Augen gesehen hatten" (3, 12).

(Esr. 4:) Auch die Gegner von Juda und Benjamin, deren Vorfahren nach ihrer eigenen Angabe von Assarhaddon nach Palästina verpflanzt worden, wollen mit Berufung auf die Gleichheit ihrer Gottesverehrung am Tempelbau teilnehmen. Aber ihr Ansuchen wird abgewiesen. Darüber erbost, suchen sie insbesondere durch Bestechung der königlichen Beamten das Bauunternehmen zu hintertreiben. Sie erreichen in der Tat, daß der Bau unter Cyrus und bis zum 2. Jahr des Darius eingestellt wird (4, 5 u. 24).

dings 465 bzw. 405. Das kommt jedoch daher, daß Ptolemäus seinem Kanon das ägyptische Wandeljahr zugrunde gelegt hat. In geschichtlichen Werken sollte man sich nach dem in Betracht kommenden babylonischen Jahr richten; andernfalls entsteht Verwirrung.

[5] Artaxerxes I. hat — wie ich in Sternkunde und Sterndienst in Babel, II. Buch, S. 395 ff., gezeigt habe, eigentlich nur 40 Jahre regiert; die offiziellen „41 Jahre" der babylonischen Kontrakte kommen daher, daß ihm die Regierungszeiten seiner unmittelbaren Nachfolger Xerxes II. und Sogdianos, höchst wahrscheinlich 5 + 7 = 12 Monate, zugerechnet werden.

[Mit der Stelle 4, 6—23, welche von ähnlichen Feindseligkeiten gegen die Juden in Jerusalem z. Z. der Regierung von Xerxes und Artaxerxes spricht, verfolgt der Verfasser offenbar den Zweck, die unversöhnliche Haltung der Samaritaner noch durch andere Beispiele zu belegen][1].

(Esr. 5—6:) Auf Weisung der Propheten Haggai und Zekarja beginnen Zerubbabel und Ješua gemeinsam mit jenen im 2. Jahr des Darius abermals mit dem Bau des Tempels. Daraufhin werden sie jedoch von Thatnai[2], dem Statthalter von Syrien und seinen Beamten zur Rede gestellt: „Wer hat euch Befehl gegeben, dieses Haus wieder zu erbauen?“ Da berufen sich die Bauherrn auf das Dekret des Cyrus. Er habe Šešbaṣṣar als Statthalter eingesetzt und dieser sei nach Jerusalem gekommen und habe dort die Fundamente des Tempels gelegt; seitdem werde daran gebaut. Der Statthalter hindert hierauf die Bauarbeiten zwar nicht, legt aber die ganze Angelegenheit brieflich dem König Darius vor und bittet, er möge in dem königlichen Archiv nachforschen lassen, ob es ein solches Dekret wirklich gebe. Dieses wird denn auch in der Tat auf dem Schlosse zu Ekbatana gefunden. Und Darius bekräftigt dasselbe durch strenge Weisung, das Werk auf königliche Kosten zu fördern. Dem entsprechen Thatnai nebst seinen Beamten. So wird der Bau bis zum [2]3. Adar des 6. Jahres Darius' fertiggestellt und kurz darauf eingeweiht. Am 14. Tage des 1. Monats wird das Paschafest zum erstenmal wieder auf vaterländischem Boden gefeiert.

Dem entspricht auch Haggai 1, 1 ff. und 2, 1 ff., wo der Prophet den ‚Statthalter von Juda' Zerubbabel und den Hohenpriester Ješua auf göttliches Geheiß wiederholt (am 1. Tag des 6. Monats des 2. Jahres des Darius und am 21. des 7. Monats) zum Bau des Tempels anfeuert.

Ebenso steht Sach. 1, 1 ff.; 3, 1 ff. u. 4, 6 ff. damit in Einklang. Zerubbabel wird 4, 9 f. als der genannt, welcher den Grundstein zum Tempel gelegt und seinen Bau auch vollenden wird.

I. Das Verhältnis Šešbaṣṣar: Zerubbabel.

Zerubbabel ist nach Haggai 1, 1 ff.; Esr. 3, 2; 5, 2; Neh. 12, 1 (wie auch Matth. 1, 12 und Luk. 3, 27) ein Sohn Šealtiels; nach I Chron. 3, 19 dagegen ein Sohn Pedajas, jedenfalls also ein Enkel Jojakins, des vorletzten Königs von Juda. Der Widerspruch bezüglich des Vaters löst sich bekanntlich wohl so, daß Šealtiel, ohne einen Sohn zu hinterlassen, starb (I Chron. 3, 19 werden keine Nachkommen von ihm angeführt) und sein Bruder Pedaja mit der Witwe des Verstorbenen eine Leviratsehe einging (Deut. 25, 5—10), der als Erstgeborener Zerubbabel entsproßte und somit Šealtiel gesetzmäßig zugerechnet ward.

Wer aber war Šešbaṣṣar? Nach Esr. 5, 8 war er „Fürst von Juda“, also ebenfalls ein Nachkomme Davids. Einige (so Kosters und Ed. Meyer)

[1] Siehe unten S. 209.

[2] Zur Lesung Hystanes (Herodot VII, 77), bab. Uštanu, pers. Vištana an Stelle von Thatnai vgl. Meissner in Stades ZATW (1897) 191 f.

identifizieren ihn mit Šenaṣṣar, dem I Chron. 3, 18 genannten dritten Sohne Jojakins. Andere dagegen bestreiten, daß er Davidide oder überhaupt Jude war; er sei vielmehr Perser oder Babylonier gewesen (so besonders Stade und Kuenen). Natürlich wäre dann der Titel „Fürst der Juden" ein Irrtum. In der Tat kenne der aramäische Geschichtsbericht, dem der Name Šešbaṣṣar aller Wahrscheinlichkeit nach entnommen sei, jenen Titel nicht. Wieder andere (u. a. van Hoonacker) vertreten die Gleichung: Šešbaṣṣar = Zerubbabel. Und dies ist auch meine Meinung. Ob mit Recht, möge man aus folgenden Erwägungen ersehen.

Šešbaṣṣar war der Führer der ersten Exulantenschar nach Jerusalem; er war Statthalter von Juda und legte die Fundamente des neuen Tempels (Esr. 1, 11 ff.; 5, 13—16). Zerubbabel erscheint an der Spitze des Verzeichnisses jener Schar, von der Neh. 7, 5 versichert, daß sie zuerst hinauf- (nach Jerusalem) gezogen sei; auch Zerubbabel war Statthalter von Juda (Haggai 1, 1 ff.; 2, 1 ff.) und auch er legte den Grundstein des neuen Tempels (Esr. 3, 6 ff.; Zach. 4, 9 f.). Also scheint die Gleichung Šešbaṣṣar = Zerubbabel berechtigt.

Es sollen indes auch die gegnerischen Einwände nicht unberücksichtigt bleiben; ihre Widerlegung bildet eine weitere Stütze unserer These.

Erster Einwand. Die Liste der Heimkehrenden (Esr. 2, 2 und 63 = Neh. 7, 7 und 65 spricht gegen die Gleichheit von Šešbaṣṣar und Zerubbabel. Hier werden nämlich Zerubbabel und Ješua an erster Stelle der zwölf Ältesten genannt, aber durch keinen Titel von den übrigen unterschieden; sie treten somit als primi inter pares auf. Getrennt davon und — wie aus Esr. 2, 63 erhellt — in gebietender Stellung erhebt sich über alle der Tiršata, der offenbar kein anderer ist als der Esr. 1, 11 genannte Šešbaṣṣar (so besonders Stade und Kuenen).

Antwort: Daß diese Auffassung nicht richtig ist, hätte man aus Neh. 7, 70 ersehen können; denn hier wird ganz deutlich auch der Tiršata als einer der Geschlechtshäupter angesehen, wenn auch nur er besonders erwähnt wird. Die Worte: „Ein Teil aber von den Häuptlingen der Geschlechter gab Schenkungen für den Kultus: der Tiršata gab für den Schatz: an Gold 1000 Drachmen . . ., einige andere von den Häuptlingen der Geschlechter . . . an Gold 2000 Drachmen usw." [1] lassen keine andere Deutung zu. Dementsprechend wird in der zusammenfassenden Stelle Esr. 2, 68 f. der Tiršata gar nicht eigens erwähnt. Es kann somit nur Zerubbabel der Tiršata sein. Er und Ješua stehen an der Spitze der Geschlechtshäupter als die beiden Repräsentanten der weltlichen und geistlichen Gewalt, welche sie Esr. 3 nebeneinander und sich wechselseitig stützend ausüben. — Daß Zerubbabel schon beim Auszug aus Babel fürstliche Gewalt besaß, scheint übrigens schon daraus hervorzugehen, daß er Esr. 2, 2 (= Neh. 7, 7) vor dem Hohenpriester genannt wird. — Ferner hätte doch, falls Zerubbabel nicht der Esr. 2, 63 erwähnte Tiršata wäre, dieser als eigentlicher Leiter

[1] Vermutlich ist diese Zahl zu niedrig; denn 1. hätten einige der anderen Geschlechtshäupter weit mehr als der Tiršata gespendet und 2. beträgt die Gesamtsumme der Drachmen in Gold nach Esr. 2, 69 61 000, nach Neh. 70—72 nur 41 000.

des Auszugs Esr. 2, 2 vor jenem genannt werden müssen. Endlich kann der Ausfall des Titels hinter dem Namen Zerubbabel schon deshalb nicht befremden, weil auch der des Ješua fehlt.

Zweiter Einwand. Wäre Šešbaṣṣar = Zerubabel, so müßte der Verfasser des Esrabuches dies irgendwie angedeutet haben.

Antwort: Erstens ist die Art der Geschichtsschreibung dieses Buches weder vollkommen noch für die fernsten Zeiten berechnet. Was uns infolge der lückenhaften Darstellung dunkel erscheint, konnte den Zeitgenossen völlig klar sein. Zweitens müßte es uns — die Verschiedenheit der beiden Männer vorausgesetzt — mit mehr Recht befremden, daß weder ihr zeitliches noch ihr amtliches Verhältnis irgendwie berührt wird, vor allem aber, daß sie niemals nebeneinander auftreten, selbst Esr. 3, 1 ff. nicht, wo es doch gemäß 1, 11 und 5, 15 ff. unbedingt zu erwarten wäre. Diese Schwierigkeiten könnten freilich durch die Annahme verschwinden, daß die Expedition Zerubbabels erst nach der Šešbaṣṣars erfolgt und beiden überhaupt keine gemeinsame Handlung zugekommen sei; dies widerspricht aber der Tatsache, daß beide den Grundstein zum neuen Tempel legten. Der Versuch (Nikels), die Nichterwähnung Šešbaṣṣars beim Bau des Brandopferaltares und der Grundlegung des Tempels durch die Annahme zu erklären, die Wiederherstellung des Opferdienstes sei eine innere Angelegenheit der Gemeinde, während dem Statthalter nur die staatliche Aufsicht und die durch königliches Edikt angeordneten Leistungen für den Tempel oblagen (daher werde er Esr. 5, 16 zum Tempel in Beziehung gebracht), kann keine Rettung bringen; denn der Tiršata, welchen Nikel mit allen, die Zerubbabel von Šešbaṣṣar unterscheiden, für den letzteren hält und halten muß, verfügt nach Esr. 2, 63 über eine Machtbefugnis auch in Dingen, die nichts mit staatlicher Verwaltung zu tun haben, sondern durchaus dem innern, religiösen Leben der Gemeinde angehören.

Dritter Einwand: Gegen die Gleichheit von Šešbaṣṣar und Zerubbabel spricht auch der Umstand, daß in dem nämlichen Kapitel (Esr. 5, 2 und 14—16) zuerst von Zerubbabel und dann von Šešbaṣṣar, und zwar von diesem wie von einer früheren, entweder schon verstorbenen oder doch nicht mehr im Amte befindlichen Person die Rede ist.

Unsere Antwort hängt mit der Erörterung der Frage zusammen: woher der Doppelname? Zu ihrer Lösung dient folgende Wahrnehmung: Der Führer der ersten Exulantenschar und Tempelbegründer heißt Šešbaṣṣar nur in zwei Fällen, nämlich 1. wo jener noch in Babel weilt und von Cyrus mit der Leitung des Auszugs und des Tempelbaus betraut wird (Esr. 1, 8), 2. wo persische Beamte über ihn und seine Sendung — gemäß jüdischer Aussagen — dem König Darius nach Babel berichten (Esr. 5, 15 f.). Dagegen heißt der Tempelbegründer bei den Juden, wenn sie unter sich sind (bei Esr., Hagg. und Zach.) stets Zerubbabel. Dies zeigt klar, daß er bei den Babyloniern und Persern unter dem Namen Šešbaṣṣar und wahrscheinlich nur unter diesem bekannt war. Dieser Unterschied im Gebrauch beider Namen erklärt zur Genüge ihr Auftreten im gleichen Kapitel. Auch das Fehlen des nach alttestamentlichen Analogien hinter dem Namen

Šešbaṣṣar anscheinend zu erwartenden Zusatzes „das ist Zerubbabel" darf nicht auffallen. Für die persischen Beamten konnte es ja ziemlich belanglos sein, ob Šešbaṣṣar unter neuem Namen noch lebte; ihnen kam es lediglich auf die Feststellung an, ob jener von Cyrus mit Vollmacht zum Tempelbau ausgerüstet war oder nicht. Würden sie zu diesem Zweck ein Zeugenverhör unter den Juden angestellt haben, so hätte sich natürlich auch die Tatsache ergeben, daß der Šešbaṣṣar des Cyrus unter dem Namen Zerubbabel noch lebte; ein derartiges Selbstzeugnis hatte aber — begreiflicherweise — in den Augen der persischen Beamten keinen großen Wert.

Den Namen Zerubbabel mag unser Held vielleicht schon in Babylonien unter seinen Volksgenossen geführt haben; weit wahrscheinlicher aber ist es, daß er ihm erst infolge des neuen wichtigen Amtes als Führer seines Volkes aus babylonischer Gefangenschaft zukam. Es ist ja bekannt, daß wie bei den Babyloniern so auch bei den Juden eine neue Lebensstellung einen neuen Namen mit sich zu bringen pflegte [1].

Nach der Gefangennahme (597 v. Chr.) Jojakins, des Großvaters Zerubbabels, setzte Nebukadnezar II. Mattanja, den Onkel des Gefangenen, auf den Thron von Juda und gab ihm einen neuen Namen: Ṣidḳijahu „Gerechtigkeit Jahves". Gleicherweise scheint auch der Enkel Jojakins als Fürst und Statthalter des wieder erstehenden Juda einen neuen Namen: Zerubbabel, wohl = babyl. *Zēr-Bābili* „Sprößling Babels", erhalten zu haben. Ob nach eigener Wahl oder vom Volk, bleibt dahingestellt.

Bis jetzt haben wir solche Einwände berücksichtigt, deren Hinfälligkeit sich aus dem Text selbst ergibt, so lange die hier berichteten Tatsachen wenigstens im wesentlichen keinem Zweifel unterliegen. Nun hat man aber Esr. 3, 1—4, 5, also gerade jene Stelle des Esrabuches angefochten, die eine Tempelgründung durch Zerubbabel unter Cyrus bezeugt und deshalb eine Hauptstütze der Gleichsetzung von Šešbaṣṣar und Zerubbabel bildet. Man ist nun allerdings so weit gegangen, daß man eine Tempelgründung unter Cyrus überhaupt bestritt, und insofern könnte die Identität der beiden Gründer immer noch zu Recht bestehen. Um den Preis eines verfehlten Zugeständnisses jedoch, das obendrein auch der Stelle Esr. 5, 16 nicht gerecht wird, wollten wir unsere Gleichung nicht aufrecht halten. Es würde auch nichts nützen, wenn der weitere Einwand begründet wäre, daß Zerubbabel, der Enkel Jojakins, erst unter Darius I. nach Jerusalem gekommen und im 1. Jahre des Cyrus höchstens 3—4 Jahre alt gewesen sei. Glücklicherweise können auch diese Anfechtungen

[1] Dies tritt beispielsweise in der Sitte assyrischer Könige hervor, sich als Herrscher von Babel einen eigenen Namen beizulegen. So Tiglatpileser III.: *Pūlu* (Phul der Bibel: II Kön. 15, 19; I Chron. 5, 26); Salmanassar V.: *Ululai;* Assurbanipal: *Kandalanu.* — Ebenso erhielten Daniel und seine Genossen am babylonischen Hofe neue Namen (Dan. 1, 6 f.) und die babylonische Jüdin Hadassah (Myrthe) ward als Königin höchst wahrscheinlich nach der babylonischen Göttin Ištar, dem babylonischen Urbild weiblicher Schönheit, Esther benannt (Esth. 2, 7); vgl. meine Schrift: ‚Im Bannkreis Babels', 27. — Was den Brauch bei den Juden selbst betrifft, so sei an Abraham: Abram (Gen. 17, 5), Hosea: Josua (Num. 13, 17), Simon: Kephas (Joh. 1, 43) erinnert.

unsere obige These nicht gefährden, wie sie auch auf die Entscheidung der noch wichtigeren Frage:

II. Wann wurde der Tempel gegründet?

keinen berechtigten Einfluß auszuüben vermögen.

Der Stelle Esr. 3, 1—4, 5 wurde die Glaubwürdigkeit abgesprochen, 1. weil sie an sich verdächtig, 2. im Widerspruch mit Haggai und Zekarja, den beiden Zeitgenossen Zerubbabels, 3. unvereinbar mit 2 Kön. 25, 27 ff. sei.

Die Widerlegung dieser Einwände ist größtenteils schon von anderer Seite[1] in umsichtiger Weise durchgeführt worden. Wir müssen daher unsere Untersuchung auf einige noch gar nicht oder nicht hinreichend aufgeklärte Punkte beschränken.

1. Warum soll der Abschnitt Esr. 3, 1—4, 5 an sich verdächtig sein? Vor allem aus folgenden Gründen:

Die Grundsteinlegung des zerubbabelschen Tempels fällt nach 3, 8 in den gleichen Monat (Ijjar) wie die des salomonischen (I Kön. 6, 1; II Chron. 3, 2). Ferner erinnern die Vorbereitungen zum Tempelbau Esr. 3, 7 stark an II Chron. 2, 14 f. Beides weise auf eine unhistorische und willkürliche Entlehnung hin (Schrader, Die Dauer des zweiten Tempelbaus, Stud. und Krit. [1867]). Was ist darauf zu erwidern? Die bisherigen Widerlegungen (Nikel, a. a. O. 91 f.) sind allerdings nicht ausreichend, weil ohne beweiskräftige Einzelnachweise. Holen wir diese nach! Warum legt Zerubbabel gerade in Ijjar des 2. Jahres den Grundstein und warum nicht früher oder später? Der Auftrag an die Sidonier und Tyrer wegen Lieferung von Zedernstämmen aus dem Libanon ward wohl schon bald nach dem Laubhüttenfest des Vorjahres (538 Okt. 1—8) erteilt. Bis aber auch nur für den Anfang des Baues Holzstämme an die Küste geschafft waren, vergingen gewiß mehrere Wochen. Währenddessen wurde die Seefahrt — nach alter Seemannsregel von Mitte Nov. bis Mitte März (jul.) — wegen der Sturmgefahr eingestellt. Die nicht leicht zu bewerkstelligende Verfrachtung der Stämme — sie mußten in Form von Flößen nach Joppe geschafft werden — konnte somit erst in der zweiten Hälfte des März oder April erfolgen, und ihre Beförderung nach Jerusalem war angesichts der schlechten Fahrwege und der mangelhaften Transportmittel kaum vor Ende April abgeschlossen. Jetzt erst konnte der Bau in Angriff genommen werden. Schon geraume Zeit vorher den Grundstein zu legen, hatte aber keinen ersichtlichen Zweck. Ebensowenig aber war ein weiteres Zuwarten begründet. Ijjar (538 Mai 9—Juni 7) war somit der geeignete Monat. Er war es aber noch aus einem andern Grund. In den Ijjar fiel zugleich das Ende der Getreideernte. Erst von da ab hatte man nicht nur Zeit zu dem neuen Unternehmen, sondern war auch hinreichend versorgt, um sich einer ungetrübten Festesfreude hingeben und auch an die Sidonier und Tyrer

[1] Insbesondere von A. van Hoonacker in den beiden Schriften: Zorobabel et le second temple (1892) und Nouvelles études sur la restauration juive (1896). Vgl. auch Nikel, Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens (1900), 101—123.

den ausbedungenen Preis an Getreide entrichten zu können. Was aber die Ähnlichkeit zwischen Esr. 3, 7 und II Chron. 2, 14f. betrifft, so ist dieselbe in keiner Weise auffallend; denn die Art der Beschaffung des Bauholzes für den neuen Tempel konnte keine andere sein wie zur Zeit Salomos. Aber etwas anderes fällt auf, was man nicht beachtet hat: II Chron. 2, 10ff. nennt als Lieferant nur die Tyrer bzw. den König Ḥuram (Ḥiram), Esr. 3, 7 dagegen die Tyrer und Sidonier und zwar letztere an erster Stelle. Dies scheint doch darauf hinzuweisen, daß Sidon in der persischen Zeit ausgedehntere Machtbefugnisse und Handelsbeziehungen hatte als zur Zeit Davids und Salomos, ja sogar gegenüber Tyrus, das doch Jerusalem näher lag, einen gewissen Vorrang gewonnen hatte. Und in der Tat ward Sidon, das zuvor unter der Herrschaft von Tyrus stand — und dies war gewiß schon unter dessen König Ḥiram der Fall — im Jahre 701 unter Sennacherib als assyrische Stadt von Tyrus losgelöst und erlebte trotz seiner Zerstörung durch Asarhaddon (678?) an der Stelle des von dem assyrischen Eroberer auf dem Festland gegründeten Kār-Aššur-aḫ-iddin (‚Asarhaddonsburg') unter persischer Herrschaft eine neue Blüte und als Herrin des Meeres — war doch der König von Sidon der Befehlshaber der phönizischen Flotte (vgl. Herod. 7, 96. 99. 100; 8, 67) — eine Vorrechtsstellung gegenüber Tyrus.

Nebensächlich freilich ist der weitere Unterschied zwischen Esr. 3, 7 und II Chron. 14, daß hier von Lieferungen an ‚Gerste, Weizen und Wein', dort dagegen ganz allgemein von ‚Speisen und Getränken' die Rede ist; immerhin spricht auch diese Abweichung gegen Entlehnung.

Gegen die Esr. 3, 6ff.—4, 5 erwähnte Bautätigkeit am Tempel unter Cyrus hat man auch geltend gemacht, daß in dem nach dem Chronisten offenbar dazugehörigen aramäischen Bericht des Generals Reḥum und des Sekretärs Šimšai an Artaxerxes (Esr. 4, 8—23) nicht vom Bau des Tempels, sondern von dem der Stadt und ihren Mauern die Rede ist.

Aber gerade dieser Unterschied hätte zu der Erkenntnis führen sollen, daß Esr. 4, 6—23 nicht in die Zeit der Ereignisse 3—4, 5 gehört, sondern nur dazu dient, die 4, 4f. geschilderte Feindseligkeit der Samaritaner noch durch weitere Beispiele aus späterer Zeit und zwar bei anderer Gelegenheit (d. h. dem Versuch des Aufbaus der Stadt und ihrer Mauern) zu beleuchten. Wir würden den ganzen Passus 4, 6—23 in Klammern oder unter den Strich setzen, oder noch deutlicher durch die Bemerkung: ‚Und so trieben sie es auch noch später' einleiten. Hätte der Chronist vermuten können, daß ein späterer Kritiker ihm nicht einmal zutraute, zwei so verschiedene Dinge wie den Bau des Tempels und den der Stadt nebst ihrer Mauern auseinander zu halten, so hätte er klarer gesprochen und sich nicht damit begnügt, den 4, 5 fallen gelassenen chronologischen Faden in 4, 24 wieder aufzunehmen.

2. Als Hauptzeugen gegen eine Tempelgründung unter Cyrus werden die Propheten Haggai (Aggäus) und Zekarja (Zacharias) angerufen. Vor allem beweise Hagg. 2, 18, daß der Tempel erst am IX. 24 des 2. Jahres Darius' I. gegründet worden sei.

Noch ehe ich Gelegenheit hatte, die scharfsinnige Erklärung kennen zu lernen, die VAN HOONACKER (Nouvelles études, p. 105 suiv.) von jener gewiß nicht leichten Stelle gegeben hat, war ich schon durch die bei Haggai vorausgehenden Daten zur Überzeugung gelangt, daß jenes Datum sich durchaus nicht auf eine Grundsteinlegung beziehen kann, auch nicht einmal — mit Rücksicht auf Esr. 3, 10 — auf eine zweite. Man prüfe selbst! Zunächst haben Zerubbabel und Josua mit allen ihren Leuten der prophetischen Mahnung vom VI. 1 (= August 29) folgend bereits vom VI. 24 (= Sept. 21) ab am Tempel gearbeitet (Hagg. 1, 14 f.). Welcher Art war diese Arbeit? Es gibt a priori nur drei Möglichkeiten: entweder Wegräumung von Schutt und Trümmern oder Herrichtung des Baumaterials oder Bautätigkeit im eigentlichen Sinne.

Schon die Hagg. 1, 8 am VI. 1 erteilte Weisung des Propheten: „Steigt hinauf ins Gebirge, schlagt (MT: schafft herbei) Holz und baut den Tempel" weist darauf hin, daß die drei Wochen später am Tempel einsetzende Arbeit sich auf die unmittelbare Vorbereitung des Baues durch Errichtung von Gerüsten und Förderungseinrichtungen beziehen, wozu man eben jenes Holzes aus dem nahen Gebirge bedurfte. Zedernholz vom Libanon war dazu natürlich viel zu kostbar; dieses bedurfte man für das Gebäude selbst. An behauenen Steinen aber war kein Mangel; denn diese hatten schon die Ruinen des salomonischen Tempels in Fülle geliefert. — Etwa vier Wochen später — am VII. 21 (= Oktober 18) — tritt der Prophet abermals vor sein Volk hin und spricht: „Wer ist noch unter euch übrig, der diesen Tempel in seiner früheren Herrlichkeit gesehen hat? Und wie seht ihr ihn jetzt? Ist's nicht soviel wie nichts in euren Augen? Aber nun fasset Mut, Zerubbabel ... Josua ... alle Bürger des Landes! ist der Spruch Jahves der Heerscharen. Das Wort, das ich mit euch bei eurem Auszug aus Ägypten vereinbart habe und mein Geist bleibt in eurer Mitte!" Was soll nun der Vergleich zwischen einst und jetzt, was soll die höchst feierliche und tröstende Verheißung am 21. Tišri?

Zunächst lehrt der Vergleich, daß der Tempel Zerubbabels — wenigstens in der Hauptsache — auf der gleichen Stelle sich erheben sollte wie der alte; denn von „diesem" Tempel wird die gegenwärtige Dürftigkeit der ehemaligen Herrlichkeit gegenübergestellt. Was ist nun das ‚soviel wie nichts', was sich jetzt den Augen darbietet? Kann damit wirklich — wie NIKEL, a. a. .O. 112 f. meint — das Mauerwerk gemeint sein, welches Zerubbabel mit seinen Leuten während der vorausgegangenen vier Wochen errichtet haben soll? Gewiß nicht! Der Vergleich wäre ja dann nur eine unverständliche, der offenbar beabsichtigten Ermunterung widersprechende und schon an sich ungerechte Beurteilung der bisherigen Bemühungen Zerubbabels; das Verfahren wäre ebenso unpädagogisch und unpassend, wie wenn man einen strebsamen Anfänger dadurch anzufeuern suchte, daß man ihm zu verstehen gibt, seine Leistungen seien im Vergleich zu denen eines vollendeten Fachmanns so gut wie nichts. Die Auffassung NIKELS beruht eben u. a. offenbar auch auf der unzutreffenden Annahme, der alte Tempel sei unter Nebukadnezar II. von Grund aus zerstört worden, aber am

21. Tišri seien die Fundamente des Neubaus schon so weit erkennbar gewesen, daß man die ganze Anlage übersehen konnte. Von einer solchen totalen Zerstörung des Mauerwerks weiß aber II Kön. 25, 8ff. nichts. Hier wird nur vom Brand des Tempels und dem Raub seiner Metallschätze, sowie der Niederreißung der Stadtmauern berichtet.

Psychologisch höchst begründet und wirksam dagegen war es, dem Volke und seinen Führern zu sagen: vom alten Prachtbau sehet ihr nur mehr dürftige Reste; eine große Aufgabe steht euch also bevor. Doch Mut; denn Gott ist mit euch!

Wann aber war eine solche Rede angemessen? Einzig und allein beim Beginn des großen Bauunternehmens, sei es mit oder ohne Grundsteinlegung. Wenn daher im 2. Jahre Darius' I. eine solche vorgenommen wurde, so konnte es nur am 21. Tišri, nicht aber erst am 24. Kislev, also über zwei Monate später geschehen sein. Außerdem würde sich dieser Tag — es war der 18. Dezember, also zur Regenzeit — für ein mit der Grundsteinlegung verbundenes Volksfest (im Freien!) gar nicht geeignet haben. Das Datum IX. 24 kann sich daher lediglich auf den Beginn jener neuen gesegneten Zeit beziehen, die der Prophet als Lohn für den nunmehr ernsthaft ins Werk gesetzten Tempelbau verheißt. Am 18. Dezember war die Saat unter günstigen Bedingungen bereits bestellt und eine neue glückverheißende Vegetationsperiode hatte somit begonnen.

Ist nun aber Hagg. 2, 18 ‚vom Tage an, wo der Tempel gegründet ward' als unzutreffende Glosse anzusehen? Zu diesem verzweifelten Auskunftsmittel müßte man greifen, wenn nicht der betreffende Vers eine andere Deutung zuließe und sogar nahelegte, als ihm nach Stade, Wellhausen, Kosters u. a. zukommt. Dies ist aber nach van Hoonackers gründlicher Untersuchung wirklich der Fall. Dieselbe gipfelt in der Übersetzung von 2, 19: „portez donc votre attention de ce jour-ci et au delà (מִן־הַיּוֹם הַזֶּה) de ce 24e jour du 9e mois jusque depuis (מִן־הַיּוֹם) le jour où le temple avait été fondé, portez votre attention!" (Nouvelles études p. 110). Soviel über Haggai. Was die Berufung auf dessen zeitgenössischen Kollegen Zekarja betrifft, so ist dieselbe schon von van Hoonacker (Zorobabel et le second temple p. 63—76 und Nouvelles études p. 122—138) und im Anschluß an ihn von Nikel, a. a. O. 118—121) gewürdigt und erledigt.

Somit kann weder Haggai noch Zekarja als Zeuge für eine Tempelgründung unter Darius angerufen werden.

Nicht völlig aufgeklärt sind jedoch die Verhältnisse, die — abgesehen von den Esr. 4, 1—5 berichteten Hindernissen — einer früheren Wiederaufnahme des Baues im Wege standen, und die Frage, inwieweit diese Verzögerung als eine strafbare Unterlassung seitens der Juden in Jerusalem anzusehen ist. Daß eine solche wirklich vorlag, ist aus Hagg. 1, 2ff.; 2, 15ff. ersichtlich. Eine gewisse Schuld traf jedenfalls nicht nur das Volk, sondern auch den Hohenpriester Josua, wie aus Zach. 3, 1ff. klar hervorgeht; dagegen ist weder hier noch sonstwo von einer Rehabilitierung Zerubbabels die Rede, und die Art, wie gerade er von beiden Propheten gefeiert wird, scheint eine Teilnahme an der Schuld sogar völlig auszuschließen. Allem

Anschein nach dürfte sich daher die Sache so verhalten: Zerubbabel war schon lange für eine Wiederaufnahme des Baues; aber seine Stellung als persischer Statthalter gestattete ihm nicht, die Sache öffentlich zu betreiben, so lange nicht das frühere königliche Verbot aufgehoben war. Er überließ vielmehr die Angelegenheit als reine Kultussache der Initiative des Hohenpriesters. Dieser mochte sich auch wirklich darum bemüht haben; allein da er beim Volke wenig Entgegenkommen fand (vgl. Hagg. 1, 2), so erlahmte schon allzubald sein Eifer. Selbst die auffallende Strafe andauernden Mißwachses vermochte weder ihn noch das Volk wirksam zu belehren. Es lag indes sehr nahe, daß letzteres das fortwährende Unglück auf persönliche Unwürdigkeit seines Hohenpriesters und der von ihm dargebrachten Opfer zurückführte. So kam dieser in eine höchst peinliche Lage. Und wie sollte man Zach. 3, 2 „ist dieser (Josua) nicht ein dem Brand entrissenes Holzscheit", d. h. wurde er nicht schon wegen seiner Schuld hart genug gestraft, anders deuten? Von einer Heimsuchung durch Krankheit ist ja nicht die Rede; eine solche Strafe würden Haggai und Zekarja doch erwähnt haben. — Daß Zerubbabel es unter Darius wagen konnte, seine Zurückhaltung aufzugeben und sich an die Spitze des Bauunternehmens zu stellen, erklärt sich nicht nur durch das Auftreten Haggais, sondern auch durch den mit Darius I. erfolgten gründlichen Regierungswechsel. Das unter Cyrus erlassene Verbot hatte wahrscheinlich (gleich dem späteren Verbot der Wiederherstellung der Stadtmauer unter Artaxerxes [Esr. 4, 25]) nur suspendierende Kraft und konnte wenigstens nach dem Tode seines Sohnes Kambyses als erloschen gelten.

3. Es erübrigt nun noch, kurz auf den II Kön. 25, 27 ff. entnommenen Einwand gegen die Glaubwürdigkeit von Esr. 3, 1—4, 5 einzugehen.

Ed. Meyer (Entsteh. d. Judent. 79) glaubte annehmen zu müssen, daß Jojakin erst nach seiner Befreiung aus dem Kerker (561) Kinder zeugen konnte, daß somit sein Enkel Zerubbabel im Jahre 538 erst 3—4 Jahre alt, also nicht Führer der unter Cyrus nach Jerusalem gezogenen Exulanten sein konnte. Diese Ansicht hat nun freilich Meyer mit Rücksicht auf Neh. 7 zurückgezogen. Allein Sellin hat sie (Zerubbabel 12 u. 158; Restaur. d. jüd. Gemeinde 99) von neuem aufgenommen, indem er zugleich Neh. 7 für unecht erklärte. Er stützt sich darauf, daß der $18^1/_4$jährige König bei seiner Gefangenschaft noch keine Kinder hatte, da solche II Kön. 24, 15 nicht erwähnt werden. Dieses argumentum ex silentio ist indes nicht stichhaltig. Denn erstens wird dort der Frauen des Königs gedacht; damit ist gesagt, daß der Harem des Königs das Los des letzteren teilte, somit auch die etwa dort befindlichen Kinder; da sich solche noch im ersten Säuglingsalter befanden, also ganz unselbständige Wesen waren, konnte der Geschichtschreiber von ihrer Erwähnung absehen. Zweitens scheint Jer. 22, 28 „Warum wurden er (Jojakin) und sein Same (seine Nachkommenschaft) fortgeschleudert und hingeworfen in ein Land, das er (sie) nicht kannte(n)?" darauf hinzuweisen, daß bei der Wegführung schon Sprößlinge vorhanden waren. Drittens ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß die Frauen schon vor der Katastrophe empfangen hatten, womit Jer. gleichfalls in

Einklang wäre. Obendrein ist die Annahme, Jojakin sei während der 30 Jahre seiner Gefangenschaft des Genusses der Ehe beraubt gewesen, völlig unbeweisbar; vielmehr spricht alles dagegen. Warum hätte denn Nebukadnezar II. gegen Jojakin so grausam sein sollen? Daß er dessen Vater in Ketten schlug und nach Babel bringen lassen wollte (II Chron. 36, 6) versteht man, da er nach dreijähriger Vasallenschaft den Nebukadnezar geleisteten Treueid gebrochen hat. Auch zeugt es von einer gewissen Mäßigung, daß Nebukadnezar an Stelle Jojaḳims dessen Bruder Ṣedeḳia auf den Thron von Juda erhob. Freilich hat er diesem und seinen Söhnen sowie den Adeligen zehn Jahre später ein noch viel härteres Schicksal bereitet (II Kön. 25, 7 ff.; Jer. 39, 6); allein es war durch das ebenso meineidige als undankbare Gebaren Ṣedeḳias und der Seinen durchaus erklärlich. Auch zeigt die Schonung des geringen Volkes und die Ernennung des milden Gedalja zum Statthalter, daß Nebukadnezar nicht von blinder Rachsucht beherrscht war. Warum sollte nun derselbe König zehn Jahre zuvor gegen den jugendlichen Jojakin widernatürlich hart aufgetreten sein? Daß er ihn der Freiheit beraubte, war — nach den Erfahrungen, die Nebukadnezar mit seinem Vater Jojaḳim gemacht — schon durch die Staatsklugheit geboten und noch mehr dürfte diese Maßregel mit Rücksicht auf die Ränke der Mutter des unglücklichen Königs, die allem Anschein nach auf diesen keinen günstigen Einfluß ausgeübt hat[1], begründet gewesen sein. Konnte aber Nebukadnezar daran gelegen sein, diesem die Möglichkeit von Nachkommen zu berauben? Im Gegenteil! Diese waren und blieben ja gleichfalls in seiner Gewalt und zwar als ebenso viele wertvolle Pfänder für die Botmäßigkeit Judas.

Könnten wir mit Sicherheit aus II Kön. 25, 28 f. (= Jer. 52, 32 f.) schließen, daß Jojakin schon vor dem Ende Evil-Merodaks gestorben sei, so hätten wir sogar einen direkten Gegenbeweis, daß die I Chron. 3, 17 f. erwähnten sieben Söhne des Gefangenen nicht erst nach dessen Begnadigung (31. März 561) geboren sein können; denn zwischen dieser und dem Ende der Regierung Avēl-Marduks liegen nur 1 Jahr und 5 Monate. Allein jene erste Schlußfolgerung würde voraussetzen, daß in der Stelle: „er (Jojakin) speiste in seiner (Evil-Merodaks) Gegenwart, so lange er lebte" das letzte „er" sich nicht auf Evil-Merodak, sondern auf Jojakin beziehe; doch das ist nicht sicher. Immerhin erhellt aus Obigem, daß die Annahme, die Söhne Jojakins seien erst nach seiner Begnadigung gezeugt, unbewiesen und sehr unwahrscheinlich ist.

So haben sich alle Einwände gegen Esr. 3, 1—4, 5 — soweit dieselben eine besondere Beachtung erheischten — als hinfällig erswiesen. Es hat also in der Tat unter Cyrus wirklich eine Gründung des Tempels

[1] Ist es doch zu auffallend, daß nur bei Jojakin (Jer. 22, 26; II Kön. 24, 12. 15) — gegen allen sonstigen Brauch unter den letzten Königen — von der Königin-Mutter die Rede ist. Ganz besonders scheint Jer. (l. c.) mit den Worten „dich nebst deiner Mutter, die dich geboren hat, werde ich in ein Land schleudern, woselbst ihr nicht geboren wurdet" auf eine Hauptschuld ihrerseits hinzuweisen, ganz im Sinne von Jer. 13, 18 ff., die sich schwerlich auf ein anderes Paar als auf Jojakin und seine Mutter Nechusta bezieht.

stattgefunden. Außerdem bietet weder Esr. selbst noch Haggai oder Zekarja Anlaß, eine zweite Gründung im 2. Jahre Darius' I.[1] anzunehmen. In dieses fällt nur die Wiederaufnahme des Baues.

Damit ist eine sichere Grundlage für die folgenden Daten gewonnen.

III. Die Tagdaten der Ereignisse unter Zerubbabel.

1) Darbringung des ersten Brandopfers auf dem neuerrichteten Altar zu Jerusalem (Esr. 3, 2. 6).	1. Jahr Cyrus' Tišri 1 = 538 Sept. 16/17.
2) Erste Feier des Laubhüttenfestes (Esr. 3, 4).	1. Jahr Cyrus' Tišri 15—22 = Sept. 30—Okt. 7.
3) Grundsteinlegung des Tempels (Esr. 3, 8 ff.).	2. Jahr Cyrus' Ijjar = 537 Mai 9 —Juni 7.
4) Aufforderung des Propheten Haggai an Zerubbabel und Josua zum Tempelbau (Hagg. 1, 1 ff.).	2. Jahr Darius' I. Elul 1 = 520 August 29.
5) Beginn der Arbeiten am Tempel, d. h. der technischen Vorbereitungen des Baues (Hagg. 1, 14).	2. Jahr Darius' I. Elul 24 = Sept. 21 (Donnerstag).
6) Der Prophet feuert unter Verheißung der göttlichen Hilfe die Bauleute [vor dem Beginn des Baues selbst] an, den zerstörten Tempel wieder aufzurichten (Hagg. 2, 1 ff.).	2. Jahr Darius' I. Tišri 21 = Oktober 18 (Mittwoch).
7) Weissagungen Haggais über den mit der Wiederaufnahme des Tempelbaus kommenden Segen, den Untergang der heidnischen Reiche und die Erhöhung Zerubbabels (Hagg. 2, 10 ff.; 20 ff.).	2. Jahr Darius' I. Kislev 24 = Dezember 18.
8) Erste Vision Zekarjas: Das Erbarmen Jahves nach 70jähr. Zürnen offenbart sich im Tempelbau (Zach. 1, 12 ff.).	2. Jahr Darius' I. Šebat 24 = 519 Febr. 14/15 (Mittwoch/ Donnerstag).
9) Anfrage Betelsareṣers und Regemmeleks an die Priester und Propheten,	4. Jahr Darius' I. Kislev 3 = 518 Dez. 7 (tags) (Sabbat!).

[1] Daß der Darius des Tempelbaus nicht Darius II. sein könne, bedarf keines Beweises mehr. Es folgt schon aus Zach. 1, 12, wonach am 24. XI des 2. Jahres Darius' der Zorn des Herrn schon 70 Jahre auf Jerusalem und den Städten Judas lastet; denn das Intervall vom Beginn der Belagerung Jerusalems (15. Januar 588) bis zum 24. XI Darius' I. (= 15. Februar 519) beträgt 69 Jahre und 1 Monat. — Daß man überhaupt auf Darius II. verfallen konnte, beruht wohl lediglich auf der Verkennung der Stelle Esr. 4, 6—23, wo von den Feindseligkeiten der Samaritaner bzw. der durch diese aufgestachelten Beamten unter Xerxes und Artaxerxes die Rede ist. Da nämlich unmittelbar vorher (4, 5) die Hindernisse beim Tempelbau von Cyrus bis Darius erwähnt werden und unmittelbar darnach (4, 24) von der Einstellung der Arbeit am Tempel bis zum 2. Jahr des Darius die Rede ist, so schien letzterer Darius II. zu sein — entsprechend der Reihenfolge Cyrus . . . Darius I., Xerxes II., Artaxerxes I., Darius II. (Bezüglich des wirklichen Sachverhalts siehe oben S. 209.)

ob man im 5. Monat noch weinen und fasten solle wie bisher. Darauf erfolgt die Entscheidung des Propheten Zekarjas, der Herr habe die Fasttage im 4., 5., 7. und 10. Monat in Freudenfeste verwandelt (Zach. 7, 1 ff.; 18 f.).	
10) Vollendung des Tempels (Esr. 7, 5).	6. Jahr Darius' I. Adar 23 (sic) = 515 April 1 (Freitag).
11) Erstes Pascha (Esr. 7, 19).	6. Jahr Darius' I. Nisan 14 = 515 April 20/21 (Mittwoch/Donnerstag).

Von diesen Datengleichungen bedarf nur die 10. einer besonderen Begründung. Das biblische Tagdatum ist ‚3. Adar', das 3. Buch Esr. 7, 5 und Jos. Ant. XI, 4, 7 dagegen bieten ‚23. Adar'. Die astronomische Berechnung kann indes nur dann eine Entscheidung geben, wenn es feststeht, ob sich jenes Datum auf den letzten Tag der Bauarbeit oder auf den folgenden bezieht. Wie ist nun „bis (עַד) zum 3. Tage wurde der Bau vollendet" zu verstehen? Da sonst im Hebräischen gleich wie im Babylonischen der terminus ad quem bei Zeitangaben regelmäßig eingeschlossen wird, so trifft es wohl auch in unserm Falle zu. Der 3. Adar fiel jedoch sicher auf den 12. März 515 und dieser war ein Sabbat, an dem gewiß auch selbst am Tempel nicht gebaut werden durfte. Ist dagegen das Datum — wie 3 Esra und Josephus angeben — der 23. Adar, so fällt das Ende der Bautätigkeit auf einen Freitag. Dieser rechnerische Befund hebt jeden Zweifel daran auf, daß auch im ursprünglichen kanonischen Text ‚23. Adar' gestanden hat, was sich auch schon daraus vermuten ließ, daß bei einer Abschrift eher eine 20 ausfällt als hinzugefügt wird.

B. Das zeitliche Verhältnis Esras zu Nehemia.

Wir treten hiermit in die Untersuchung einer Frage ein, die als die schwierigste und umstrittenste der beiden Bücher Esra und Nehemia gilt. Nach Esr. 7, 7 f. kam der Priester und Schriftgelehrte Esra im 7. Jahr[1] eines Königs Artaḫšasta (Artaxerxes) mit einer Karawane von etwa 1500 jüdischen Exulanten von Babel nach Jerusalem. Dies geschah mit Gutheißung des Königs, der Esra zugleich als Richter über die gläubige Gemeinde in Syrien einsetzte.

Nach Neh. 2, 1 ff. begab sich Nehemia, der jüdische Mundschenk eines Königs Artaḫšasta (Artaxerxes) in dessen 20. Jahr mit königlichen Briefen an die Statthalter von Syrien und einer königlichen Schutztruppe gleichfalls nach Jerusalem, um die teilweise zerstörten Mauern und das verbrannte Tor der Stadt wiederherzustellen. Es war zur Zeit des Hohenpriesters Eljašib (3, 1; 20 f.), des Sohnes Jojaḳims und Enkels Ješuas (Neh. 12, 10 f.; 22). Nehemia wirkte nach seiner ersten Ankunft mit Esra eine Zeitlang

[1] Das ‚7. Jahr' steht zweimal im Text; ebenso in III Esr. 8, 6. Nur G^B bietet hier ‚2. Jahr'. Wir werden indes auch diese Variante berücksichtigen.

zusammen (Neh. 8, 12). Im 32. Jahr des Artaxerxes kehrte Nehemia zu seinem König für kurze Zeit zurück, um sich dann abermals nach Jerusalem zu begeben (Neh. 13, 6 f.). Vom 20. bis zum 32. Jahr war er daselbst Statthalter (5, 14).

Welches ist nun die zeitliche Reihenfolge der beiden Expeditionen Esras und Nehemias? Sind die beiden Artaxerxes, unter deren Regierung sie fallen, erweislich identisch, so ist diese erste Frage entschieden. Es ist dann nur noch festzustellen, ob es Artaxerxes I. oder Artaxerxes II. war; denn Artaxerxes III. kommt dann gar nicht in Betracht, da er nur 21 Jahre regierte. Ist dagegen der Artaxerxes des Nehemia von dem des Esr. 7 ff. geschilderten Auszugs Esras verschieden, so ergeben sich folgende Möglichkeiten: Entweder kam Esra im 7. Jahr Artaxerxes' I. und Nehemia im 20. Jahr Artaxerxes' II. nach Jerusalem oder Nehemia kam im 20. Jahr Artaxerxes' I. und Esra im 7. Jahr Artaxerxes' II. oder endlich Nehemias Zug fällt in das 20. Jahr Artaxerxes' II. und Esra in das 7. Jahr Artaxerxes' III.

Nach der traditionellen Ansicht, welche die in den beiden Büchern gebotene Reihenfolge wahrt, erschien zuerst Esra und dann Nehemia. Die meisten Vertreter dieser Ansicht setzen beide in die Regierung Artaxerxes' I., nach anderen dagegen gehört die Expedition Esras der Zeit Artaxerxes' I., die des Nehemia der Zeit Artaxerxes' II. an.

Daneben haben aber auch andere Kombinationen Vertreter gefunden. So fällt nach Bellange [1] der Zug und die Wirksamkeit Nehemias in die Zeit Artaxerxes' II., die Expedition Esras in das 7. Jahr Artaxerxes' III. Nach Lagrange [2] kam Nehemia zuerst im 20. Jahr Artaxerxes' II. und dann nochmals im 7. Jahr Artaxerxes' III. nach Jerusalem; in letzteres falle seine mit Esra gemeinsame Tätigkeit. Wieder anders van Hoonacker [3]. Er setzt den Mauerbau in das 20. Jahr Artaxerxes' I., die Expedition Esras in das 7. Jahr Artaxerxes' II., und zwar sei dies Esras zweite Expedition nach Jerusalem. Gerade diese mit großem Geschick verteidigte Ansicht hat viel Anklang gefunden. Kosters [4] endlich pflichtete zwar dieser Annahme bezüglich der Zeit des Mauerbaus bei; den Zug Esras aber setzt er — unter Ablehnung von Esr. 7, 1 ff. — gleichfalls in die Regierung Artaxerxes' I. und zwar in die Zeit der zweiten Statthalterschaft Nehemias.

Bei allen diesen verschiedenen Meinungen bleibt wenigstens der Königsname Artaḫšasta (Artaxerxes) unangetastet. Winckler [5] hat auch mit diesem aufgeräumt. Nach ihm ist sowohl Aḥašveroš Esr. 4, 6 als auch Artaḫšasta Esr. 4, 7 ff. = Kambyses und der Artaḫšasta Esr. 7, 1 ff. und Neh. 1 ff. = Darius I. Der Zug Esras falle in das 7., die erste Jerusalemreise Nehemias in das 20. Jahr dieses Königs. Solche willkürliche Namensvertauschungen

[1] Le judaïsme et l'histoire du peuple juif (1889).

[2] Néhémie et Esdras, Revue biblique (Oktober 1894).

[3] Néhémie et Esdras, Extrait du Muséon (1890). Néhémie en l'an 20 d'Artaxerxes I., Esdras en l'an 7 d'Artaxerxes II. (1892).

[4] Het Herstel van Israel in het perzische tijdvak (1895).

[5] Altor. Forschungen, 2. Reihe, Heft 1 und 2 (1899).

schienen auch Hommel[1] zu bedenklich. Allein die von ihm (nach Pflanzls Vorgang) vertretene Gleichung Esra = Nehemia ist wirklich nicht minder befremdlich.

I. Der Zug Esras und seine Reform der Ehe (Esr. 7—10) fallen in das 7. Jahr Artaxerxes' I. (458/7 v. Chr.).

Der Beweis dieses Satzes stützt sich auf die Ermittelung der den einzelnen Tagdaten in Esr. 7—10 entsprechenden Wochentage unter den drei möglichen Voraussetzungen bezüglich des gekrönten Trägers des Namens Artaxerxes, nämlich VII Art. I = 458/7, VII Art. II = 398/7, VII Art. III = 352/1 v. Chr. Die Entscheidung für eines der drei Jahre wird durch den ausschließlich bestehenden Einklang zwischen der Gesamtheit der Ereignisse und den Wochentagen ihrer Daten bedingt. Kein Datum kann nämlich zu Recht bestehen, das mit der Sabbatheiligung seitens des gesetzesstrengen Esra im Widerspruch stände; andererseits können aber gewisse Wochentage für einzelne Unternehmungen auch besonders geeignet erscheinen. Wir werden hierauf in jedem besonderen Falle genauer eingehen.

Die julianischen Äquivalente, auf welchen — wie immer — unsere Berechnung des Wochentages fußt, nehmen sowohl auf den jüdischen als auch auf den babylonischen Kalender Rücksicht und werden, wo es nötig oder wünschenswert ist, in jedem Einzelfall hinreichend begründet.

Unsere Untersuchung umfaßt zwei Hauptteile. Im ersten gehen wir von der Voraussetzung aus, daß die Angabe ‚Jahr VII Artaxerxes", mit der auch III Esr. — eine Handschrift ausgenommen — übereinstimmt, zu Recht besteht; im zweiten dagegen tragen wir nacheinander 1) der in jener Handschrift auftretenden Angabe ‚Jahr II Artaxerxes" und 2) der Vermutung Rechnung, daß vor der Zahl VII ein, zwei oder drei Zehner bei der Abschrift ausgefallen sein könnten.

I. Teil: Beweis, daß nur das Jahr VII Artaxerxes' I. (458/7) den Ereignissen der Tagdaten sich fügt.

a) Esra ordnete am 1. Tag des 1. Monats (Nisan) des 7. Jahres Artaxerxes' den Aufbruch von Babel an (7, 7—9).

Wohlgemerkt, es handelt sich hier nur um Festsetzung von Ort und Zeit des Aufbruchs, nicht etwa um diesen selbst. Der vereinbarte Treffpunkt der Auswanderer lag am Ahawafluß, von wo die Karawane erst am 12. Nisan aufbrach. Man könnte versucht sein zu glauben, Esra habe den 1. Nisan lediglich wegen des Neujahrsfestes gewählt. Indes pflegte das Neujahrsfest zu Babel nicht am 1. Nisan, sondern 7—10 Tage später[2] gefeiert zu werden. Auch hatte der 1. Nisan bei den Juden damals nicht die große religiöse Bedeutung wie der 1. Tišri (vgl. Esr. 3, 6; Neh. 8, 2) und es ist daher kaum anzunehmen, daß sich die Juden der Diaspora am

[1] Art. ‚Gefangenschaft', in Bibl. Handwörterbuch von Zeller 3. Aufl. (1912).

[2] Siehe oben S. 195 f.

babylonischen Neujahrstage zusammenfanden, es sei denn, daß dieser auf einen Sabbat fiel. An diesem Tage konnte Esra auf die größten Erfolge seiner Ankündigung unter den zerstreut lebenden Juden rechnen. Die Ergebnisse der Berechnung sind nun folgende:

(1) 458 Nisan 1 = April 7/8;[1] April 8 war ein Samstag (sehr passend!)
(2) 398 „ = „ 4/5 „ 5 „ „ Montag
(3) 352 „ = „ 4/5 „ 5 „ „ Mittwoch.

(1) und (2) sind völlig sicher; in (3) dagegen ist es nicht absolut ausgeschlossen, daß am IV. 4 die Mondsichel infolge trüben Wetters nicht gesichtet werden konnte und somit Nisan 1 = IV. 5/6 wäre.

b) Esra versammelt seine Leute am Ahawaflusse, wo er **drei** Tage verweilt. Nachdem auch noch die fehlenden Leviten eingetroffen sind, verkündet er ein Fasten, um den Schutz Gottes für die Reise zu erwirken. Dann — es war am 12. Nisan — brach man vom Ahawaflusse auf.

Selbstverständlich konnte der 12. Nisan nicht auf einen Samstag fallen. Aber auch nicht auf einen Sonntag, da offenbar unmittelbar vor dem Tage der Abreise gefastet wurde, was am Sabbat unzulässig war. Außerdem ist der Dienstag ausgeschlossen; denn sonst hätte der dreitägige Aufenthalt sich von Samstag bis Montag erstreckt und somit hätten sich die Exulanten — der erste Tag der Rast ist im Hebräischen zugleich der Tag der Ankunft — mit Hab und Gut an einem Sabbat am Ahawaflusse eingefunden. Endlich wird der Tag der Abreise schwerlich auf einen Freitag gefallen sein, weil man so schon nach einem Tagemarsch die Reise einen vollen Tag hätte unterbrechen müssen. Hiernach sind folgende Berechnungen zu beurteilen:

(1) 458 Nisan 12 = April 18/19; April 19 war ein Mittwoch (ganz pass.!)
(2) 398 „ „ = „ 15/16; „ 16 „ „ Freitag (höchst unwahrscheinlich!)
(3) 352 „ „ = „ 15/16; „ 16 „ „ Sonntag (unmöglich!).

c) Esra kommt mit seiner Schar am 1. Tage des 5. Monats (Ab) nach Jerusalem, ruht dort drei Tage (d. h. vom 1. bis 3. Tage) aus und läßt am 4. Tage die mitgebrachten Tempelschätze in die Hände eines Priesters und zweier Leviten darwägen (Esr. 7, 9; 8, 24—34).

Sicherlich fand der Einzug in Jerusalem nicht an einem Sabbat statt. Auch ist es unwahrscheinlich, daß man an einem solchen die Darwägung der Tempelschätze vornahm, wenn auch die Priester- und Levitendienste wenigstens in späterer Zeit nicht als eine die Sabbatruhe störende Arbeit angesehen ward (Matth. 12, 5; vgl. Num. 28, 9); denn die ganze Gewichtskontrolle ist doch kein gottesdienstlicher Akt wie etwa die Unterhaltung des heiligen Feuers und die Schlachtung der Opfertiere. Was lehrt nun die Berechnung?

[1] Diese und alle folgenden Gleichungen, die sich auf Daten der drei in Frage stehenden Jahre beziehen, sind gültig, gleichviel ob sich die Zeitangaben des Esrabuches auf den babylonischen oder den jüdischen Kalender beziehen.

(1) 458 Ab 1 = August 3 4*; August 4 war ein Freitag (sehr pass.!).

* Datum sicher! Neumond: Aug. 2.03 m. Z. Bab., Monduntergang am 3. Aug. 8.50 m. Z. Bab. Damals ☉ = 124.°15 λ_{ζ} = 141.°99, λ_{β} = + 2.°37.[1] Daraus ergibt sich die Sichtbarkeit der Mondsichel am 3. August.

(2) 398 Ab 1 = Juli 30 31; Juli 31 war ein Samstag (unmöglich!).

Datum sicher! Neumond: Juli 29.37 m. Z. Bab.; aber Mond am 30. im Perigäum (also in schnellster Bewegung) und obendrein λ_{β} = − 5°; deshalb war die Sichel gewiß schon am 30. Juli sichtbar.

(3) 352 Ab 1 = August 1/2*; August 2 war ein Mittwoch.

* Datum sicher! Neumond: Juli 30.64 m. Z. Bab., also Sichel erst am 1. Aug. sichtbar. Hier wäre Ab 4 (der Tag der Darwägung der Schätze im Tempel) ein Sabbat (unmöglich!).

d) In Sachen der Mischehen ward für den ‚3. Tag', d. i. auf den 20. des 9. Monats (Kislev) eine allgemeine Versammlung nach Jerusalem einberufen (Esr. 10, 7ff.).

Dieser ‚3. Tag' ist entweder der 3. jüdische Wochentag (Dienstag) oder der 3. Tag von der Einberufung an gerechnet. Aber auch in diesem letzteren Falle konnte keiner der drei Tage ein Sabbat sein; denn am 1. mußten die Boten die Meldung erstatten und die Folgezeit bis zur festgesetzten Stunde des 3. Tages war Reisefrist für die auswärtigen Teilnehmer. Hiernach fiel die Versammlung auf Dienstag, Mittwoch oder Donnerstag. Aber von diesen war der letzte mit Rücksicht auf die Heimreise nicht geeignet; denn so blieb den auswärtigen Juden — wegen der Sabbatruhe — höchstens ein Tag, d. h. die Zeit bis Freitag abend übrig, was im Hinblick auf die orientalische Regenzeit und die schwierigen Wege viel zu kurz bemessen wäre. So standen nur Dienstag und Mittwoch zur Verfügung, von welchen sich der erstere am meisten als Tag der Versammlung empfahl, da man mit der Möglichkeit rechnen mußte, daß die Verhandlungen noch einen weiteren Tag beanspruchen werden (vgl. 10, 13).

Das Ergebnis der Berechnung weist auch hier auf das Jahr 458, das 7. Jahr Artaxerxes' I. als einzig zutreffende Voraussetzung hin.

(1) 458 Kislev 20 = Dezember 18 19; Dezember 19 war ein Dienstag (wie zu erwarten!).

Datum sicher! Vorherg. Neumond: November 27.76 m. Z. Bab., also Kislev 1 = November 29 30.

(2) 398 Kislev 20 = Dezember 15 16*; Dezember 16 war ein Donnerstag (unmöglich!).

* Datum sicher! Vorherg. Neumond: November 24.18 m. Z. Bab.; da aber der Mond am 25. November nur mittlere Geschwindigkeit und eine bedeutend negative Breite (etwa − 3.°5) hatte, so konnte die Sichel mit Rücksicht auf die astronomische Jahreszeit erst am 26. gesehen werden; also Kislev 1 = November 26 27.

(3) 352 Kislev 20 = Dezember 15 16 (oder 16 17); Dezember 16 war ein Samstag; Dezember 17 war ein Sonntag (beides unmöglich!).

Das Datum Dez. 15 16 ergibt sich rein astronomisch. Neumond: Nov. 25.31 m. Z. Bab.; am 26. war Mond nahe dem Epigäum und hatte etwa − 2.8 Breite; also Sichel am 26. bei klarem Wetter sichtbar; dann Kislev 1 = November 26 27; bei trübem Himmel dagegen = November 27 28.

[1] ☉ bedeutet die sogen. Länge der Sonne; λ_{ζ} : die Länge des Mondes; λ_{β}: die Breite des Mondes.

e) Erste Sitzung in Sachen der Mischehen: [7. Jahr Artax.] Tebet 1. Letzte Sitzung: [8. Jahr Artax.] Nisan 1 (Esr. 10, 16f.).

Bekanntlich pflegte man wenigstens in der jüdischen Spätzeit am Sabbat keine Gerichtssitzung abzuhalten (Philo, De migrat. Abrah., ed. Mangey I. 450; Mischna, Beza 5, 2 usw.). Ehescheidungsprozesse waren erst recht mit dem Charakter des Sabbats, dem Tage der Freude und Ruhe in Gott, unverträglich. Das Urteil des von Esra eingesetzten Gerichtshofes bedeutete zudem für die Betroffenen nicht eine Befreiung von unerträglicher Last, sondern ein der menschlichen Natur höchst peinliches Opfer, zu dem nur ein zerknirschtes und schuldbewußtes Herz bereit sein konnte. Dagegen verschwindet alles, was das A. T. an Buße kannte. Und doch war jede Art von Buße, selbst das Fasten am Sabbat ausgeschlossen. Wir müssen demnach erwarten, daß keines der beiden obigen Daten auf einen Sabbat fiel. Und dem ist auch so; es ist nämlich

458 Tebet 1 = Dez. 28 29 und Dez. 29 ein Freitag,
457 Nisan 1 = März 26 27 und März 27 ein Mittwoch.

Die Prüfung der beiden Tagdaten vermag freilich das 7. Jahr Artax. II. und Artax. III. nicht auszuschließen, da auch hier beide Daten (zufällig) nicht auf einen Sabbat fallen; allein sie steht doch wenigstens mit unserer These nicht im Widerspruch und ihre ausschließliche Berechtigung ist ohnehin schon außer Zweifel.

Gleichwohl wollen wir uns damit noch nicht zufrieden geben.

II. Teil: Beweis, daß die Jahresangabe „VII Artaxerxes" weder durch „II Artaxerxes" (nach einer griech. Handschr.) noch durch XVII, XXVII oder XXXVII Artaxerxes (auf Grund eines vermuteten Ausfalls von Zehnern) ersetzt werden kann.

1. Zwar bieten fast alle Handschriften von III Esr. (8, 6) wie die des biblischen Textes das Jahr VII Artax.; allein die griechische Handschrift G^B des apokryphischen Textes hat statt dessen das Jahr II Artax. Ist am Ende gerade diese Angabe die richtige? Es hat sich ja schon einmal III Esr. — freilich bei Übereinstimmung aller Handschriften — als chronologisch zuverlässiger denn der vorliegende Text unseres Esrabuches herausgestellt (s. oben S. 215). Die Entscheidung fällt auch hier der Astronomie zu. Wir werden uns jedoch auf die Prüfung der Daten der beiden Jahre II Artax. I. (= 463 2 v. Chr.) und II Artax. II. (= 403 2 v. Chr.) beschränken, da für das Jahr II Artax. III. (= 357 6 v. Chr.) auf astronomischem Wege keine sichere Entscheidung zu erlangen ist. (Glücklicherweise bedürfen wir derselben auch nicht, da die Zeit Artax. III. indirekt durch den Nachweis ausgeschaltet werden kann, daß Esra bereits im 20. Jahre Artax. I. [= 445 v. Chr.] an der Seite Nehemias in Jerusalem wirkte.) Die Berechnung ergibt, daß keines der beiden Jahre[1] den sämtliche Tagdaten geknüpften Bedingungen genügt.

[1] Auch hier ist zu beachten, daß der Anfang der beiden Jahre und der in Betracht kommenden Monate im babylonischen Kalender derselbe ist wie im jüdischen.

II Artax. I. (463) genügt nicht, weil der 12. Nisan (Tag des Aufbruchs vom Ahawafluß) auf einen Sabbat fiele, und II Artax. II. (403) ebenfalls nicht, weil der 4. Ab (Tag des Darwägens der Tempelschätze) ein Sabbat und der 20. Kislev (Tagung der Volksversammlung in Jerusalem) ein Sonntag wäre, was — gemäß obiger Darlegung (S. 218f.) — unzulässig ist.

Es war nämlich 463 Nisan = April 2 3; denn Neumond: März 31.82; also 463 Nisan 12 = April 13 14; April 14 fiel aber auf Samstag. Ferner 403 Ab 1 = Juli 26 27; denn Neumond: Juli 24.56; also 403 Ab 4 = Juli 29 30; Juli 30 aber war ein Samstag. 403 Kislev 1 = November 21 22; denn Neumond: November 20.04 und am 21. betrug die Mondbreite + 4.°3, die tägliche Mondbewegung über 14.°5; also 403 Kislev 20 = Dezember 10 11; Dezember 11 aber war ein Sonntag.

2. Nachdem auch die Berufung auf die abweichende Angabe einer einzigen Handschrift versagt hat, könnten die Vertreter der Ansicht, Esra sei mit seiner Karawane nach Nehemia in Jerusalem erschienen, noch auf den Gedanken verfallen, daß vor der Jahreszahl VII Artax. ein bis drei Zehner ausgefallen sein konnten, so daß Esra entweder im Jahre XXXVII Artax. I. oder im Jahre XVII Artax. II. oder im Jahre XXVII Artax. II. zum zweiten Male nach Jerusalem gekommen wäre. So unwahrscheinlich dies nun auch ist — da ja keine einzige Handschrift, sei es von I Esr. oder III Esr., zu einer solchen Vermutung Veranlassung gibt —, so wollen wir doch kurz auch hierauf eingehen.

a) Das Jahr XXXVII Artax. I. (= 428) scheidet aus, da Ab 1, der letzte Reisetag, auf einen Sabbat fallen würde; denn

428 Nisan 1 = April 4/5 (babylon. und jüdisch)
„ Ab 1 = Aug. 1/2 *, Freitag/Samstag.

* Datum sicher. Neumond: Juli 30.18; doch die Sichel war Juli 31 noch nicht sichtbar, da Mondgeschwindigkeit verzögert (< 12.°3) und Mondbreite stark negativ (etwa — 4.°4).

b) Das Jahr XVII Artax. II. (= 388) scheidet gleichfalls aus, da Nisan 12 (falls babyl.), der Tag des Aufbruchs vom Ahawafluß, gleichfalls auf einen Sabbat fiele; denn

388 Nisan 1 = April 13/14 (babylon.)
„ „ 12 = „ 24/25, Freitag/Samstag.

Datum sicher. Denn Neumond: April 11.51; außerdem war April 12 Mondgeschwindigkeit < 12°, Mondbreite etwa + 0.°2; somit erschien das Neulicht erst April 13.

Falls jedoch wider Erwarten das Jahr XVII bei Esra März 14 15 begann (was nach dem jüd. Kalender möglich wäre), so würde Tebitu 1, der erste Gerichtstag in der Ehescheidungsangelegenheit, auf einen Sabbat fallen; denn

388 Tebet 1 = Dezember 4/5 *, Freitag/Samstag.

* Datum sicher. Denn Neumond: Dezember 3.07 und außerdem waren Dez. 4 Mondgeschwindigkeit (> 14.°5) und Breite (etwa + 4.°5) sehr günstig.

3. Die astronomische Untersuchung der Verhältnisse des Jahres XXVII Artax. II. (378) ist erheblich schwieriger und weniger durchgreifend [1].

[1] Sind die Tagdaten des Esrabuches babylonisch, so scheidet auch das Jahr XXVII Artax. II. mit voller Sicherheit aus; denn dann fällt im Jahre 378 Nisan 12 sicher auf

Glücklicherweise sind wir aber darauf nicht angewiesen. Da nämlich Esra bereits im 20. Jahre Artax. I. (445) neben Nehemia in angesehener Stellung als Gesetzeslehrer wirkte [1], damals also doch mindestens 30 Jahre alt war, so hat er gewiß nicht 67 Jahre später, also im Alter von mindestens 97 Jahren, eine Karawane von Babel nach Jerusalem geführt.

Damit können wir getrost unsere Beweisführung beschließen. Die Tatsache, daß Esra mit seiner Karawane im 7. Jahre Artaxerxes' I. (458 v. Chr.) von Babel nach Jerusalem zog, steht jetzt so fest, daß daran vernünftigerweise nicht gezweifelt werden kann. Wir haben an das in Frage stehende Jahr nicht weniger als 15 Bedingungen gestellt, die sich aus der Natur der mit den einzelnen Tagdaten des Esrabuches verknüpften Ereignisse teils mit Sicherheit teils mit Wahrscheinlichkeit ergaben, nämlich:

1) Nisan 1 war sehr wahrscheinlich ein Samstag; 2) Nisan 11 war kein Samstag; 3) Nisan 12 war kein Samstag, kein Dienstag und wahrscheinlich auch kein Freitag, wahrscheinlich aber ein Mittwoch; 4) Ab 1 war kein Samstag; 5) Ab 4 ebenfalls nicht; 6) Kislev 20 fiel nicht auf Freitag, Samstag, Sonntag, Montag, höchstwahrscheinlich auch nicht auf Donnerstag; 7) Tebet 1 war kein Samstag; 8) Nisan 1 (des folgenden Jahres) gleichfalls nicht. Allen diesen Bedingungen genügt das Jahr Artaxerxes' I. in vorzüglicher Weise und kein anderes irgendwie in Betracht kommendes Jahr leistet dies.

Zur klaren Übersicht der durch obige Untersuchung erlangten Sonderergebnisse diene noch folgende chronologische Liste.

1. Esra ordnet [vor den versammelten Juden] [2] den Auszug der Exulanten an	VII Artax. I. Nisan 1	= 458 April 8 (Samstag)
2. [Die Exulanten bereiten sich zur Abreise vor] [3]	„ „	„ 2-7 = 458 April 9-14
3. [Letzte Sabbatfeier in Babel und Abschied von den zurückbleibenden Volksgenossen] [3]	„ „	„ 8 = „ „ 15

Mai 3/4, d. h. Freitag Samstag, im Jahre 377 Nisan 1 gleichfalls sicher auf April 10/11, d. h. abermals Freitag/Samstag. Somit hätte der Aufbruch vom Ahawafluß (Nisan 12) und die letzte Sitzung in der Ehescheidungsangelegenheit (Nisan 1 des folgenden Jahres) an einem Sabbat stattgefunden, was nicht angeht. — Sind dagegen die Tagdaten jüdisch, so ist die Sache nicht so klar. Nach dem jüdischen Kalender begann das Jahr 378 nicht am Abend des 22. April, sondern an dem des 23. (oder 24.) März und das Jahr 377 möglicherweise nicht mit dem 10. April, sondern mit dem 12. März (letzteres ist allerdings das nach der Pascharegel [ob. S. 23] denkbar früheste Datum und daher sehr unwahrscheinlich). In diesem Falle würden nur die beiden Umstände dem Jahre 378 ungünstig sein, daß der Fasttag vom Nisan 11 auf einen Samstag und die Volksversammlung vom Kislev 20 (tags) = Dezember 5 auf einen Donnerstag fiele (vgl oben S. 219).

[1] Vgl. die unten folgenden unabhängigen astronomischen Beweise.

[2] Eine andere Art der Kundgebung an die zerstreut lebenden Volksgenossen war unter den obwaltenden Verhältnissen nicht gut möglich.

[3] Nicht ausdrücklich im Text erwähnt; aber selbstverständlich.

4. Versammlung beim Ahawafluß	VII Artax.	I. Nisan	9	= 458	April 16 (Sonntag)
5. Ankunft der Leviten daselbst [1]	„	„	„ 10	= 458	April 17 (Montag)
6. Fasten zur Erlangung des göttlichen Schutzes	„	„	„ 11	= 458	April 18 (Dienstag)
7. Aufbruch vom Ahawafluß	„	„	„ 12	= 458	April 19 (Mittwoch)
8. Ankunft in Jerusalem	„	„	Ab 1	= 458	August 4 (Freitag)
9. Rast daselbst	„	„	„ 1-3	= 458	Aug. 4-6
10. Darwägung der Schätze für den Tempel	„	„	„ 4	= 458	August (Montag)
11. Aufforderung an die Bewohner von Judäa zur Volksversammlung in Jerusalem	„	„	Kislev 18	= 458	Dez. 17 (Sonntag)
12. Volksversammlung in Jerusalem	„	„	„ 20	= 458	Dez. 19 (Dienstag)
13. Erste Sitzung im Ehescheidungsprozeß	„	„	Tebet 1	= 458	Dez. 29 (Freitag)
14. Letzte Sitzung im Ehescheidungsprozeß	VIII Artax.	I. Nisan	1	= 457	März 27 (Mittwoch).

II. Der Mauerbau Nehemias und die Kultreform Esras fallen in das 20. Jahr Artaxerxes' I. (445 v. Chr.)

Mit dem vorhin erbrachten Nachweis, daß der Zug Esras in das 7. Jahr Artaxerxes' I. (458) fällt, ist indirekt zugleich erwiesen, daß die Tätigkeit Nehemias nicht der Zeit Artaxerxes' II. (dessen 20. Jahr = 385 v. Chr.) angehören kann. Gleichwohl soll dies im Folgenden auch auf direkte Weise [2] gezeigt werden, damit die Zuverlässigkeit und Ausdehnungsfähigkeit der von uns befolgten Methode noch klarer hervorleuchte.

[1] Die Ankunft der Leviten fiel höchstwahrscheinlich erst auf den zweiten Tag des Verweilens am Ahawafluß; denn Esra, der ihre Anwesenheit vermißte, hat doch gewiß erst nach längerem Warten eine Abordnung zum Häuptling geschickt und, bis diese dort ihren Zweck erreicht und die 38 Leviten nebst 220 Tempelsklaven ausgerüstet am Ahawafluß eintreffen konnten, war doch ein Tag verflossen.

[2] Dies mag allerdings überflüssig erscheinen, da schon ohnedies gar kein Zweifel sein könne, daß der Artaxerxes Nehemias Artax. I. ist; „denn Nehemia kann wohl (s. Neh. 2, 1) 445, nicht aber 384 Statthalter geworden sein, da er Zeitgenosse des Hohenpriesters Eljašib, des Enkels Josuas ist, den wir 520 im Amte wissen" (BERTHOLET. Die Bücher Esra und Nehemia [1902], 30; ähnlich andere). Dieses Argument ist jedoch ohne genügende Beweiskraft, da es nicht von vornherein ausgeschlossen ist, daß Josua schon 520 und sein Enkel Eljašib noch 384 im hohenpriesterlichen Amte war. Zunächst ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß Josua in sehr jugendlichem Alter Hoherpriester wurde. Als frühester Termin des Eintritts ins Hohepriesteramt wird nach jüdischer Tradition von den einen (mit Rücksicht auf das Alter der Leviten Num. 4, 3 u. 8, 3; I Chron. 23, 3) 30 oder 25 Jahre, von andern die Zeit der Mannbarkeit (13. Lebensjahr)

1. Die Daten des Mauerbaues.

Nach Neh. 6, 15 ward die Mauer am 25. Tage des Elul im Laufe von 52 Tagen fertig. Das Jahr ist gemäß Neh. 2, 1 das 20. Artaxerxes', was auch durch Neh. 5, 14 (vgl. auch 13, 6) bestätigt wird. Einen Zweifel könnte allerdings der Umstand erregen, daß nach 1, 1 Nehemia im ‚Kislev des 20. Jahres' noch auf dem königlichen Schlosse in Susa weilte. Hiernach scheint es, daß es Neh. 2, 1: Nisan des 21. (statt des 20.) Jahres heißen sollte. Der Widerspruch löst sich anscheinend so, daß die diesbezügliche Quelle des Chronisten das Jahr mit dem Regierungsantritt beginnen ließ. Allein die Memoiren des Nehemia, der doch wohl nach babylonischer Weise datiert hat, boten Neh. 1, 1 wahrscheinlich das 19. Jahr. Die Annahme, daß die Reise Nehemias nach Jerusalem und der Mauerbau im 21. Jahr Artaxerxes' I., d. h. 444 erfolgte [1], wird sich außerdem auch auf astronomisch-chronologischem Wege als unhaltbar herausstellen.

Zunächst wollen wir zeigen, daß Nehemia und der Mauerbau nicht der Zeit Artaxerxes' II. angehört.

20. Jahr Artax. II. = 385 v. Chr.
Nisan 1 = April 9/10.
Elul 1 = Sept. 4/5*.

* Datum sicher! Neumond: Sept. 2.53. Demnach: 385 Elul 25 = Sept. 28 29, Freitag Samstag.

Es wäre somit der Mauerbau an einem Sabbat vollendet worden, was natürlich ganz ausgeschlossen ist. Folglich fällt das Ereignis nicht unter die Regierung Artaxerxes' II. Da ferner Artaxerxes III. nicht in Frage kommt, so kann der Mauerbau nur dem 20. Jahr Artaxerxes' I., also dem Jahr 445 v. Chr. angehören.

Es gilt nun, auch die wirklichen Tagdaten des Anfangs und der Vollendung des Mauerbaues zu bestimmen.

angegeben. Und in der Tat ward Aristobul schon im 17. Lebensjahr Hoherpriester (JOSEPHUS, Antiq. XV, 3, 3). Ferner ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß Josua und seine beiden Nachfolger ein hohes Alter erreichten und ihr Amt bis zum Tode bekleideten (vgl. JOSEPHUS, Antiq. XIV, 3, 1). Endlich konnten die beiden letzteren geboren worden sein, als ihre Väter bereits in vorgerücktem Alter standen, zumal durchaus nicht immer der Erstgeborene der Amtsnachfolger des Vaters war, da ja schon ein körperliches Gebrechen vom Priesterstand ausschloß. Nehmen wir z. B. an, Josua sei 520 mit 25 Jahren Hoherpriester geworden und habe 84 Jahre gelebt, ferner Jojakim sei geboren worden, als sein Vater 38 Jahre zählte und habe ein Alter von 86 Jahren erreicht, Eljašib endlich sei im vollendeten 35. Jahre seines Vaters zur Welt gekommen, so war ersterer im Jahre 384 ein Greis von 88 Jahren. Ist solches etwa unmöglich? Und selbst wenn man — wie wir — annimmt, daß Josua schon 538 (nicht erst 520) Hoherpriester war, so läßt sich auf diesem Wege doch nicht beweisen, daß sein Enkel Eljašib im Jahre 384 nicht mehr am Leben und im Amte sein konnte. Man braucht ja nur vorauszusetzen, daß die Geburtsjahre von Jojakim und Eljašib zusammen genommen um 18 Jahre später fallen. Und dabei macht man nicht einmal von der Freiheit Gebrauch, das Alter Josuas im 1. Jahre des Cyrus zu reduzieren. Gewiß, wahrscheinlich ist eine solche Kombination nicht, sie bleibt aber im Bereich des Möglichen und zwar nicht nur im absoluten Sinne, sondern in dem der historischen Erfahrung.

[1] So RAWLINSON, Ezra und Nehemia 93; VAN HOONACKER, Nouvelles études sur la restauration juive 268; NIKEL, Bibl. Studien V, 2 u. 3, S. 186 u. 198[1] und andere.

Mit welchem julian. Tag begann das Neh. 2, 1 genannte 20. Jahr? Gilt hier der babylonische oder der jüdische Kalender? Das erstere ist von vornherein am wahrscheinlichsten, da das Datum den Memoiren Nehemias angehört, der damals im Palast von Susa weilte. Nach dem babylonischen Kalender war aber sicher

445 Nisan 1 = April 12/13; da Neumond: April 11.14.

Und nach dem jüdischen? Die Juden im babylonischen Exil begannen das Jahr gewiß am gleichen Tag. In Palästina freilich konnte nach der Pascharegel bei günstigem Wetter, also bei früher Gerstereife, der Anfang des Jahres 445 einen Monat früher, nämlich auf März 14/15 fallen; denn dann war der 16. Nisan = 30. März, wo es im Jordantal bereits reife Gerste geben mochte. Solches war um diese Zeit in Babylonien ausgeschlossen. Aber auch in Jerusalem war in unserem Falle der Jahresanfang offenbar derselbe. Denn es ist doch nicht anzunehmen, daß Nehemia in seinen Memoiren die Monatsangaben des gleichen Jahres stillschweigend auf verschiedene Neujahrstage bezogen hat.

Demgemäß begann Elul, der 6. Monat, im September 445, genauer: 445 Elul 1 = Sept. 7/8*; also Elul 25 = Okt. 1/2 (Mittwoch/Donnerstag).

* Datum sicher! Neumond: Sept. 5.29. Tägliche Mondbewegung am 6. 12.°5; Mondbreite etwa −4.°7; also am 6. noch kein Neulicht.

Hiernach wurde die Ausbesserung der Mauer am 25. Elul = 2. Oktober (Donnerstags) vollendet und — da die Bauarbeit 52 Tage währte — am [4. Ab[1] =] 12. August (Dienstags) begonnen.

Es erübrigt nun noch, zu zeigen, daß das Jahr XXI Artaxerxes' I. (444 v. Chr.) als Jahr des Mauerbaues astronomisch-chronologisch unzulässig ist.

444 Nisan 1 = April 2/3 (babylonisch und jüdisch)
„ Elul 1 = August 27/28 („ „ „).

Beide Daten sind sicher. Der Nisan 1 vorausgehende Neumond war März 31.83; also konnte das Neulicht erst am Abend des 2. April gesehen werden. Der Elul 1 vorausgehende Neumond war August 25.53. Schon hieraus ergibt sich, daß 26. August die Sichel nicht sichtbar war, sondern erst tags darauf. Dies um so sicherer, als damals der Mond nur eine mittlere Geschwindigkeit und eine stark negative Breite (etwa −3.°6) hatte.

Folglich 444 Elul 25 = September 20/21.

Demnach wäre die Fertigstellung der Mauer am 21. Sept. (= Montag) erfolgt und hätte die 52tägige Arbeit am 1. August (einem Samstag) begonnen. Letzteres aber ist unmöglich; also auch das von einigen angenommene Jahr 444.

2. Die Daten der Kultreform Esras.

Bezüglich der Frage, ob die Neh. 8—9 erwähnte Volksversammlung vom 1. Tišri, das folgende Laubhüttenfest und der allgemeine Bußtag vom 24. Tišri dem Jahre des Mauerbaues angehören oder später fallen, sind die Meinungen geteilt. Meines Erachtens liegt kein stichhaltiger Grund vor,

[1] 445 Ab 1 = August 9.

jene Daten einem späteren Jahre zuzuweisen; vielmehr sprechen folgende Gründe dafür, daß sie in das gleiche Jahr (445 v. Chr.) fallen.

a) Wer letzteres ablehnt, müßte den Beweis erbringen, daß Nehemia schon vor der Kultreform die Bevölkerung der menschenarmen heiligen Stadt ins Werk setzte. Aber gerade das Gegenteil ist erweisbar. Denn die 7, 4 f. nur angedeutete und erst 11, 1 ff. näher bezeichnete Besiedlung von Jerusalem war in dem 7, 73 b genannten 7. Monat (Tišri) noch gar nicht zur Ausführung gelangt. Fügt doch der Chronist ausdrücklich hinzu: ‚während die Söhne Israel [noch!] in ihren Städten weilten', d. h. ganz so wie es auch nach dem alten Geschlechtsregister Neh. 7, 6—73 a (vgl. Esr. 2, 1—70) gemäß der Schlußworte: ‚und alle Israeliten wohnten in ihren Städten' der Fall war.

b) Ferner wäre es unbegreiflich, wenn der Chronist — falls jener 7. Monat nicht in das gleiche Jahr, sondern ein oder gar mehrere Jahre später fiele als der Mauerbau — dies in keiner Weise angedeutet hätte.

c) Endlich wäre es unter jener Voraussetzung ganz rätselhaft, daß nicht vorher von den anderen hohen Festen, dem der Ungesäuerten Brote und dem Wochenfest (Pfingsten) die Rede ist. Fand aber die Versammlung vor dem Wassertore am 1. Tišri des gleichen Jahres statt, so versteht sich jenes Schweigen von selbst.

Wir haben also allen Grund zur Annahme, daß die Tagdaten der Kultusreform Esdras dem Jahre des Mauerbaus, d. h. dem Jahre 445 angehören. Nun ist 445 Tišri 1 = Oktober 7 8; denn obwohl der vorausgehende Neumond bereits Oktober 5.03 war, so konnte doch am Abend des 6. Oktober wegen den andern, ungünstigen astronomischen Bedingungen (langsamste Bewegung und negative, etwa $-1.^{0}8$ betragende Breite des Mondes) die Sichel noch nicht gesichtet werden.

Also fand die der Kultreform geltende Volksversammlung 445 Oktober 8 statt, der ein Mittwoch war. Es war der 6. Tag nach der Vollendung der Mauer (Oktober 2). Das darauffolgende Laubhüttenfest (Neh. 8, 14 ff.) ward Tišri 15—22 = Oktober 22—29 gefeiert. Der Neh. 9, 1 ff. beschriebene Bußtag endlich fiel auf Tišri 24 = Oktober 30 31 (Donnerstag/Freitag)[1]. Näheres hierüber oben S. 129—133.

Damit ist auch die Chronologie der Tätigkeit Esras und Nehemias, über die man solange und soviel gestritten hat, ins reine gebracht. Der etwaige Einwand, daß damit die Schwierigkeiten derer nicht gelöst sind, welche die Zeitfolge Nehemia-Esra (statt Esra-Nehemia) befürworten, kann die objektive Entscheidung der Frage nicht im mindesten beeinflussen. Dies darf uns jedoch nicht abhalten, jenen Bedenken im einzelnen nach Möglichkeit auch jetzt noch Beachtung zu schenken. Das verlangt nicht nur die Achtung vor ihren Urhebern, sondern auch die Würde des Gegenstandes. Sehr viel Neues scheint allerdings darüber nicht mehr vorgebracht werden zu können. Immerhin mögen einige selbständige Beobachtungen Erwähnung und Beachtung verdienen. Sie knüpfen besonders an die Haupteinwände van Hoonackers an.

[1] Auf den Sabbat hätte der Bußtag nicht fallen dürfen.

I. Die Heimkehr Esras an der Spitze einer Exulantenschar (7, 1—8, 36) fällt später als die Tätigkeit des Gesetzeslehrers z. Z. Nehemias, im 20. Jahre Artaxerxes' I.; denn a) das Benehmen Esras angesichts der Verfehlungen seines Volkes (9—10) ist das eines Greises, während er an der Seite Nehemias als Mann in der Vollkraft der Jahre erscheint; b) Esra zieht sich bald nach seiner Ankunft in das Tempelgemach Johanans, des Sohnes Eljašibs (offenbar = dem damaligen Hohenpriester Johanan, dem Enkel Eljašibs) zurück (10, 6); da aber Eljašib im 20. Jahre Artax. I. noch amtierte, so fiel das Hohepriestertum Johanans und damit der Zug Esras viel später (ins 7. Jahr Artax. II.).

Der doppelte Einwand heischt eine zweifache Widerlegung.

a) Daß das Benehmen Esras greisenhafte Züge verrät, soll nicht geleugnet werden. Bedenkt man indes, welch' gegensätzliche Wirkungen allzu hoch gespannte Erwartungen besonders im Gemüte des Orientalen zu erzeugen vermögen, wie sie nicht selten fast sprunghafte Übergänge von kindlicher Unbefangenheit zu männlicher Tatkraft, aber auch von siegesgewisser Zuversicht zu ängstlich klagender Unentschlossenheit schaffen, so wird man gerne von vornherein auf das das dargebotene Alterskriterium verzichten. Zudem hat der anscheinend so rat- und hilflose Esra ein Verfahren eingeschlagen, das ihm von vornherein bei seinen leichtbeweglichen und gläubigen Stammesgenossen einen größeren Erfolg sicherte als alle richterlichen Gewaltmittel (Esr. 7, 25); gerade sein fast bis zur Kraftlosigkeit erschüttertes Wesen offenbart am stärksten die Größe des Unglücks seines Volkes und war eben dadurch der wirksamste Ansporn zur Buße und Sühne. Und wenn er allen Hindernissen zum Trotz die Entlassung von Frauen und Kindern durchsetzte, so offenbart dies eine Unbeugsamkeit, der keine Spur seniler Schwäche anhaftet.

b) Bekanntlich gibt es drei Wege, auf welchen die Gleichzeitigkeit des Zuges Esras mit dem Hohenpriester Johanan (auf Grund von Esr. 10, 6) umgangen werden kann. Entweder hat der Überarbeiter der Denkwürdigkeiten Esras die Tempelzelle, in die sich einstmals Esra zurückzog, durch Angabe ihres gegenwärtigen Inhabers (d. h. des Hohenpriesters Johanans, des Enkels Eljašibs) seinen Zeitgenossen kennzeichnen wollen; oder Johanan war wirklich Zeitgenosse Esras und Sohn (nicht Enkel) des Hohenpriesters Eljašib, aber nicht — wie später sein gleichnamiger Neffe — Hoherpriester; oder endlich Johanan, der Sohn eines gewissen Eljašib, war möglicherweise nur einfacher Priester, oder sogar nur Laie (vgl. II Kön. 23, 11; Jer. 35, 4; 36, 10. 12). Immerhin könnte VAN HOONACKERS Erklärung, wenn auch nicht beweisbar, doch tatsächlich die allein richtige sein. Indes glaube ich, daß diese Möglichkeit nicht nur durch unsern obigen Beweis ausgeschaltet wird, sondern auch mit dem Verhältnis Esras zum Hohenpriester, dem asketischen Charakter Esras und endlich auch mit einer stilistischen Gepflogenheit des Chronisten[1] unvereinbar ist.

1. Man sollte erwarten, daß Esra vom Hohenpriester mit Ehren

[1] S. 201[2] versehentlich mit Esra identifiziert; vgl. S. 233[2].

empfangen worden sei — und mit ihm vielfache Beratungen gehabt habe. Nichts von alle dem!

Vor allem fällt der Kontrast zwischen 8, 29 und 8, 33 auf.

Esra erwartet, daß die Weihegaben in Jerusalem von der ganzen Elite des Volkes, den Obersten der Priester und Leviten, sowie den Häuptern der Geschlechter in Empfang genommen werden; in Wirklichkeit aber ist es nur eine Abordnung von vier Personen, welche die Ablieferung der Schätze bestätigt. Von einem Hohenpriester und der ganzen erlauchen Versammlung sieht man keine Spur. Schon dies legt den Gedanken nahe, daß gerade den Spitzen der geistlichen und weltlichen Behörden das Erscheinen Esras gar nicht willkommen war. Sie hatten auch allen Grund, dessen richterliche Gewalt (Esr. 7, 25) zu fürchten; denn gerade „die Obersten und die Vorsteher waren die Anstifter zu diesem Frevel (der ehelichen Vermischung mit der Landbevölkerung)" (Esr. 9, 1 f.). Bezeichnenderweise war es auch nicht etwa ein Hoherpriester, der, als Esra vor dem Tempel hingestreckt betete und das ganze Volk ihn weinend umringte, sich ihm nahte und namens des Volkes die Bereitschaft zur harten Sühne erklärte, sondern es war Šechanja ben Jechiel (Esr. 10, 2). Unter dem Drucke der öffentlichen Meinung und wohl auch mit Rücksicht auf die königliche Machtbefugnis Esras leisteten allerdings auch die Obersten der Priester[1] schließlich den verlangten Eid; aber bei dem nachfolgenden Ehescheidungsprozeß wird ihrer nicht besonders gedacht. Sie genießen offenbar seitens Esras nicht jenes Vertrauen, das ihrer Würde zukommen sollte. Ist es unter diesen Umständen denkbar, daß Esra gerade das Gemach des Hohenpriesters bezogen hat?

2. Die Nachricht vom Unwesen der Mischehen hat Esra völlig geknickt; er klagt aber nicht bloß an, sondern bekennt sich in demütiger Bußgesinnung als mitschuldig, und in dieser Stimmung sucht er das Tempelgelaß Johanans auf, um dort ohne Speise und Trank in Trauer die Nacht zu verbringen. Darf man wirklich glauben, daß der strenge Asket unter

[1] Die damaligen „Obersten der Priester" waren allem Anschein nach Eljašib und sein Sohn Jojada, welch letzterer den alternden Vater wohl im Amte vertrat. Besonderen Eifer entfaltete auch später Eljašib nicht. Zwar sehen wir ihn an der Spitze derer, welche unter Nehemia mit der Ausbesserung der Mauer beschäftigt sind, im übrigen treten aber Eljašib und Jojada ganz zurück. Weder bei Esras Kultreform, noch beim Laubhüttenfest, noch am Fast- und Trauertage des 24. Tišri, noch bei der Einweihung der Stadtmauer wird ihres Namens oder Amtes gedacht. Besonders auffallend ist auch das Fehlen des Hohenpriesters in der feierlichen Urkunde über die Kultuspflichten (Neh. 10), die doch selbst Nehemias Unterschrift trägt. All dies weist darauf hin, daß Eljašib und Jojada Eigenbrötler waren und wahrscheinlich die Hinneigung der Adligen Judas zur Partei des Sanballaṭ (Neh. 6, 1 ff. 17) teilten, woraus sich auch das spätere verwandtschaftliche Verhältnis seiner Familie zu der des Horoniters leicht erklären würde (Neh. 13, 28). Die scharfen Worte Nehemias (Neh. 13, 29): „Gedenke es ihnen, o mein Gott, wie sie das Priestertum und die heilige Ordnung der Priester und Leviten befleckt haben" gelten nicht nur dem Sohne Jojadas, der eine Tochter Sanballaṭs geheiratet hatte, sondern auch Jojada und dessen Vater. Vgl. auch die bekannte Bittschrift der jüdischen Gemeinde von Jeb-Sewēn an Statthalter Bagoas in Jerusalem, wonach sich jene sowohl an den Hohenpriester Johanan als an die Söhne des Sanballaṭ, des Statthalters von Samarien, wandten, was gleichfalls ein gutes Verhältnis zwischen den beiden Familien andeutet.

solchen Umständen eine Wohnung aufsuchte oder annahm, die als die des Hohenpriesters sich doch wohl durch einen gewissen Prunk und Bequemlichkeit auszeichnete? Nein; wir müssen vielmehr erwarten, daß er die Nacht in einer bescheidenen Zelle an der Seite des Tempels zugebracht hat. Am wahrscheinlichsten dünkt es mir, daß Johanan der Sohn (und Gehilfe?) jenes Eljašib war, der nach Neh. 13, 4 die Aufsicht über die Gemächer am Tempel hatte und 25 Jahre später sein Amt zum großen Verdruß Nehemias mißbrauchte.

3. Gegen die Annahme, Johanan und Eljašib (10, 6) seien Hohepriester, spricht endlich das Fehlen des Titels bei beiden und besonders im Hinblick auf die sonstige Gepflogenheit des Chronisten, die Hohenpriesterwürde entweder unmittelbar (Esr. 5, 2; Neh. 3, 1. 20; 13, 28) oder doch wenigstens mittelbar — sei es durch den Zusatz „samt seinen priesterlichen Genossen" (Esr. 3, 2. 8), sei es durch die Zusammenstellung mit dem Statthalter und „den (übrigen) Häuptlingen der Geschlechter" (Esr. 4, 2. 3; Neh. 12, 23) — zum Ausdruck zu bringen.

So beweist denn die Stelle Esr. 10, 6 gerade das Gegenteil von dem, was VAN HOONACKER und mit ihm viele andere aus ihr herauslesen wollten.

II. Der Annahme, Esras Zug falle vor das Erscheinen Nehemias, sollen außerdem noch folgende Tatsachen widersprechen:

a) Esra wird in Neh. 1—6 gar nicht erwähnt. b) Aus dem Edikt Artaxerxes' (Esr. 7, 12 ff.) und den Erfahrungen Esras (8, 32 ff.) erhellt, daß bei der Ankunft des letzteren in Jerusalem völlig geordnete Verhältnisse bestanden; auch war die Stadt bereits bevölkert (Esr. 8, 29; 9, 4; 10, 1 ff.) und ummauert (Esr. 9, 9). c) Am Mauerbau Nehemias (Neh. 3, 1—32) sind die Leute Esras (Esr. 8, 2—14) nicht beteiligt. d) Nehemia sieht anfangs in den Mischehen (Neh. 6, 18) keine Gesetzesverletzung und sein späteres Vorgehen gegen dieselben (Neh. 13, 23—29) bleibt gegen die radikalen Maßregeln Esras (Esr. 10) weit zurück; auch beruft sich Nehemia nicht auf die letzteren; endlich sind die Vorgänge Neh. 13, 4—28, falls sie später sind als jene Maßregeln, nicht verständlich.

Diese Einwände beruhen indes teils auf irrigen Voraussetzungen, teils auf unberechtigten Schlußfolgerungen; auch berücksichtigen sie zu wenig die Lückenhaftigkeit der beiden Bücher und die Darstellungsweise des Chronisten. Sehen wir dies kurz im einzelnen!

a) Warum hätte Esra in Neh. 1—6 erwähnt werden sollen? Der Einwand beruht offenbar auf einer Verkennung der Amtsbefugnisse Esras. Kraft des königlichen Edikts (Esr. 7, 12 ff.) war Esra lediglich Inhaber der höchsten richterlichen Gewalt in Sachen der Religion und auch da mit Beschränkung auf seine Glaubensgenossen; dagegen war die Administration des Landes Juda nicht in seine Hände gelegt. Und daran ändert auch die königliche Bestimmung nichts, welche die Staatsbeamten anweist, Esras Wünschen betreffend Subventionen für den Tempel zu erfüllen und den Dienern des Heiligtums volle Steuerfreiheit zu gewähren. Angelegenheiten wie der Mauerbau und die Maßnahme zur Be-

völkerung Jerusalems (Neh. 7,4—73a) lagen also außerhalb des Amtsbereichs Esras. Höchstens hätte er in der Frage des Schuldenerlasses (Neh. 5, 1 ff.) ein Wort mitreden können; doch war auch hier der Appell des Pecha Nehemia an den Edelsinn der adeligen Gläubiger mit Berufung auf sein eigenes Beispiel das einzig wirksame Mittel, da das Recht selbst keine genügende Handhabe bot, die Mißstände zu beseitigen. Bei der Kultreform (Neh. 7, 73b—9, 37) dagegen kommt Esras geistliche Würde zur vollen Geltung; ebenso bei der festlichen Einweihung der Stadtmauer (Neh. 12, 36). In der Urkunde über die Kultuspflichten (Neh. 10) wird allerdings Esra nicht genannt; allein dieser Abschnitt bildet seinem ganzen Inhalt nach die Fortsetzung jenes Teiles der Denkwürdigkeiten Nehemias Neh. 13, 4—31, welcher die Mißstände nach dem Jahre XXXII Artaxerxes' I. behandelt. Damals war aber Esra offenbar nicht mehr am Leben oder wenigstens nicht mehr in Jerusalem.

b) Der zweite Einwand soll beweisen, daß die Zustände, die das Edikt Artaxerxes' voraussetzt und Esra in Jerusalem vorfand, solche waren, wie sie sich erst durch die Wirksamkeit Nehemias herausbildeten; also sei Esra mit seiner Karawane später gekommen. Die Prämissen sind jedoch allzu schwach begründet. Zunächst lehren Esr. 7, 12 ff. und 8, 32 ff. nur, daß in Jerusalem friedliche Verhältnisse bestanden und in der Tempelverwaltung eine gewisse Ordnung herrschte. Das alles deutet aber doch nicht auf die Zeit nach Nehemia. Solche Zustände bestanden schon bald nach der Vollendung des Tempels und — was das bürgerliche Leben betrifft — bereits kurz zuvor (Hagg. 1, 4). Auch gestatten die Stellen Esr. 8, 29; 9, 4; 10, 1 ff. nicht, auf eine starke Bevölkerung zu schließen. Die große Volksschar, die Esra umringte, bestand nicht notwendig lediglich oder auch nur größtenteils aus Bewohnern Jerusalems; auch konnte sich in der im Verhältnis zur Ausdehnung noch wenig bevölkerten Stadt eine ‚sehr große Schar' zusammenfinden. Selbst schon vor Zerubbabels Tempelbau, zur Zeit des Propheten Haggai, macht ja Jerusalem durchaus nicht den Eindruck einer fast völlig unbewohnten Ruinenstätte (Hagg. 1, 4. 9). Ebensowenig bezeugt die Stelle Esr. 9, 9: „indem er uns eine Schutzmauer (gader) in Juda und in Jerusalem schenkte" die Existenz einer wirklichen Mauer. Eine solche Deutung verbietet schon die Ortsangabe ‚in Juda und (in Jerusalem)'. Hätte Esra sagen wollen: eine Mauer um Jerusalem, die zugleich ganz Juda einen gewissen Schutz gewährt, dann hätte er sich anders ausgedrückt. Höchstens könnte man sich durch die grammatisch zulässige Übersetzung: ‚eine Mauer in Juda und zwar in Jerusalem' zu helfen suchen. Das ist jedoch historisch-sachlich geschraubt; denn wo anders als in Jerusalem sollte in Juda eine Schutzmauer errichtet worden sein? Außerdem ist zu beachten, daß sonst (vgl. Esr. 5, 1; 7, 14; 10, 7) ‚in Juda und in Jerusalem' stets = auf dem Land und in der Stadt, in ganz Judäa. Auch steht nicht etwa חוֹמָה bzw. Plur. חוֹמוֹת ([Stadt-]Mauer[n]), sondern גָּדֵר (beliebige [Schutz-]Mauer) im Text. Die Stelle 9, 9 kann deshalb im übertragenen Sinne verstanden werden, also auf eine gesicherte Wohnstätte

hinweisen, ganz entsprechend den vorausgehenden poetischen Bildern („Zeltpflock und Leuchte").

c) Der dritte Einwand — der Hinweis auf das Fehlen der mit Esra nach Jerusalem gekommenen Exulanten in der Liste der am Mauerbau Beteiligten — hat anscheinend größeres Gewicht. Zunächst ist jedoch die Tatsache nicht erwiesen, da möglicherweise einige Identitäten, so der Levit Chašabja Esr. 8, 19 und Neh. 3, 17 (vgl. Nikel 154f.), Mešullam Esr. 8, 16 und Neh. 3, 4 vorliegen, wie ja auch der Priester Meremot ben Uria sowohl Esr. 8, 33 als auch Neh. 3, 4 auftritt. Ferner bilden die 1496 Mann der Gola Esras nur einen geringen Bruchteil der Bevölkerung Judäas und von diesem Bruchteil kennen wir nur 31 mit Namen. Außerdem wissen wir ja gar nicht, wo sie sich niederließen und ob ihr Wohnort oder ihre sonstigen Verhältnisse eine namhafte Beteiligung am Mauerbau zuließen. Endlich ist es auch möglich, daß gerade die Gola Esras in dem Zeitraum VII—XX Artaxerxes' I. bereits daran gewesen war, die Mauer wiederherzustellen, aber daran gehindert ward. In diesem Falle aber war es billig, daß Nehemia diejenigen, welche bereits große Opfer gebracht, von der weiteren Mitwirkung am Mauerbau dispensierte. Und gerade diese Möglichkeit wird durch das Zusammentreffen mehrerer Umstände fast zur Gewißheit. Dies geht aus folgenden Gründen hervor.

1. Nehemia wird durch die Nachricht, daß Jerusalems Mauern in Breschen liegen und ihre Tore verbrannt seien, schmerzlich überrascht (Neh. 1, 3; vgl. 2, 13. 17); es kann sich daher hier nur um eine Katastrophe aus jüngerer Zeit, d. h. kurz vor dem 20. Jahre Artaxerxes' I. handeln.

2. Dazu stimmt die verhängnisvolle Wirkung des Berichtes des Generals Reḥum und des Sekretärs Šimšai (Esr. 4, 7—23) an Artaxerxes.

3. Vor die Ankunft Esras im 7. Jahre Artaxerxes' (I., wie oben bewiesen) kann jenes Ereignis gemäß Esr. 7, 1—28 und 9, 8—9 ebensowenig gefallen sein, wie nach dem 20. Jahr des Königs, wo die Mauer von Nehemia gebaut ward, um dann in der ganzen persischen Zeit weiter zu bestehen.

4. Als Urheber des von Reḥum und Šimšai berichteten Versuches, die Stadt und ihre Mauern wieder aufzubauen, darf wohl der angesehen werden, der damals in Jerusalem den größten Einfluß besaß und der zugleich das höchste Interesse an jenen Bauwerken hatte. Und dieser Mann war Esra. Seinem klaren Blick konnte es nicht entgehen, daß nur durch jene Maßregel die Befestigung und Reinerhaltung des bedrohten Judentums dauernd erreicht werden konnte. Es lag aber auf der Hand, daß die Schar, welche Esra in die Heimat geführt, unter den ersten war, die Hand ans Werk legten.

5. Andererseits waren aber auch die Gegner des Judentums nicht müßig. Und zu den alten Gründen (vgl. Esr. 4, 2ff.), die Selbständigkeit Judas nicht aufkommen zu lassen, kam ein neuer: das rücksichtslose Vorgehen Esras gegen die Mischehen. Die Verstoßung von über 100 Frauen samt ihren Kindern konnte den umwohnenden Völkern nur als unerhörter Akt von Härte, Verachtung und unversöhnlicher Feindschaft erscheinen. Die

persische Regierung in Susa oder Babel würde dadurch freilich kaum zum Einschreiten bewogen worden sein; denn der Staatsweisheit — divide et impera — war der Partikularismus unterjochter Provinzen von jeher willkommen; auch stand Esra beim König in Ehren. Indes waren — dank der damaligen politischen Verhältnsse — neue und wirksame Anklagegründe bald gefunden. Schon die mühsam unterdrückte ägyptische Empörung, vor allem aber der große Seesieg der Athener (450 v. Chr.), infolgedessen Persien die Westküste Kleinasiens abtreten mußte (Winter 449/8 v. Chr.), möglicherweise auch die bald darauf einsetzende Empörung des Generals Megabyzos in Syrien (vgl. Esr. 4, 16) machten es leicht, den Verdacht des Königs auch gegen die Juden wachzurufen. So würde sich leicht erklären, warum man den Wiederaufbau Jerusalems mit Gewalt zum Stillstand gebracht. Wenn es aber Nehemia schon ein Jahr später erreichte, den König umzustimmen, so ist dies bei dem offensichtlichen Einflusse des Mundschenks und bei dem milden und edlen Charakter des Fürsten (Plutarch, Artax. 1) sehr leicht begreiflich. Hat dieser sich doch mit einem wirklichen Rebellen, seinem General Megabyzos, wiederholt ausgesöhnt (Ktes. 36—41).

d) Es ist durchaus unrichtig, daß Nehemia anfangs (Neh. 6, 18) in den Mischehen keine Verletzung des Gesetzes gesehen habe. Der Pecha konstatiert an jener Stelle nur, daß die Adeligen Judas mit dem ammonitischen Beamten Tobia im Einvernehmen standen, und führt das auf die Ehe Tobias und seines Sohnes mit (adeligen) Töchtern Judas zurück. Dies genügte dem maßvollen Nehemia, um seine eigene peinliche Lage zu kennzeichnen. Es war nicht nötig, jene Ehen bei dieser Gelegenheit eigens zu brandmarken; schon an ihren Früchten — der landesverräterischen Gesinnungen der Adeligen — konnte man sie erkennen.

Die spätere Behandlung der Mischehen seitens Nehemias war gewiß eine erheblich mildere als die Esras. Daraus folgt aber nur, daß Nehemia — wegen der schlimmen Folgen für den Fortbestand des Judentums oder mit Rücksicht auf sein Amt als Pecha, das ihm eine feindliche Haltung gegen Samaritaner und andere nichtjüdische Staatsangehörige verbot, oder auch aus persönlicher Milde und Rücksicht besonders gegen die Kinder aus Mischehen — die radikale Art Esras nicht nachahmen konnte und wollte.

Es kann daher auch nicht auffallen, daß Nehemia in der Urkunde über die Kultuspflichten, wo u. a. die Trennung von der Landbevölkerung vorausgesetzt und die Vermeidung gemischter Ehen beschworen wird (Neh. 10, 29. 31), wie auch bei Bestrafung einiger Juden, die fremde Weiber genommen (Neh. 13, 23—27), sich mit keinem Wort auf Esras früheres Einschreiten beruft [1]. Ebensowenig dürfen wir vom Chronisten selbst erwarten, daß er sich über einen gewissen Gegensatz zwischen Esra und Nehemia ausspreche. Hat er selbst den Hohenpriester und den König

[1] Umgekehrt dagegen wäre es — falls Esras Reform der Familie nach Nehemias Statthalterschaft fiele — seltsam, daß ersterer weder in seinem langen Gebet (Esr. 9, 3 ff.) noch in seiner Anrede an das Volk (Esr. 10, 10) der einst feierlich beschworenen Urkunde gedenkt.

Abia geschont[1], so hütet er sich noch mehr, das Andenken an den gefeierten Gesetzeslehrer Esra durch einen ausdrücklichen Tadel zu trüben. Er überläßt es auch hier dem denkenden Leser, aus dem dargebotenen zuverlässigen Material die volle Wahrheit zu ermitteln[2].

Um endlich noch des letzten Einwands (S. 229) zu gedenken, wollen wir zunächst ohne weiteres zugestehen, daß die Vorkommnisse Neh. 13, 4—8 und 23—29 nach der Reform Esras Esr. 9—10 auffällig sind. Indes ist zu beachten, daß selbst solche Maßnahmen, die durch eine starke strafrechtliche Sanktion geschützt sind, versagen können. Dies um so mehr, wenn sie sich schon bald als übertrieben herausstellen. Rigorismus erzeugt bekanntlich Laxismus; ‚allzu scharf macht schartig'. Ferner darf nicht übersehen werden, daß damals seit der Reform Esras mehr als 25 Jahre verflossen waren. Und ist es nicht viel befremdender, daß die nicht sehr lange Abwesenheit Nehemias von Jerusalem hinreichte, um dort Mißstände einreißen zu lassen, die gegen eine so altheilige Bestimmung wie die der Sabbatruhe in gröbster Weise verstießen (Neh. 13, 15—22)? Sind etwa diese Mißstände — trotz des Datums Neh. 13, 6 — vor den Beginn der Wirksamkeit Nehemias in Judäa zu setzen? Doch gewiß nicht.

[1] Merkwürdigerweise läßt uns der Chronist das unkorrekte Verhalten des Hohenpriesters fast nur zwischen den Zeilen lesen. Es widerstrebt ihm offenbar, über den Träger der höchsten geistlichen Würde ganz offen ein scharfes Urteil zu fällen. Eine ähnliche Rücksichtnahme macht sich Esr. 4, 4 f. geltend, wo als Hindernis des Mauerbaus nur die Feindseligkeit der Samaritaner, nicht aber die Nachlässigkeit des jüdischen Volkes und seines Hohenpriesters Josua (Hagg. 1, 2; Zach. 3, 1ff.) erwähnt wird. Noch weit stärker tritt solches in der Beurteilung des jüdischen Königs Abia II Chron. 13 hervor, im Gegensatz zu I Kön. 15, 3. Man hat dieselbe geradezu als einen tendenziösen Gewaltstreich des Chronisten bezeichnet. Dieses Urteil trifft indes nicht zu. Denn auch aus der Chronik kann der aufmerksame Leser den Sachverhalt klar erkennen. II Chron. 12, 1. 14 bezeugt, daß Rehabeam, der Vater Abias, mit seinem ganzen Hause abfiel; also auch Abia! Aus 14, 1 f. aber, d. h. den umfassenden Maßnahmen Asas gegen den allenthalben eingerissenen Götzendienst, geht aufs deutlichste hervor, daß unter Abia, dem Vater Asas, sehr schlimme religiöse Zustände herrschten. Mehr sagt aber auch I Kön. 15, 3 nicht. Bei dieser Sachlage kann auch die Szene II Chron. 13, 4—12 nicht dazu verleiten, in Abia das Muster eines jüdischen Königs zu erblicken, ebensowenig wie Heinrich VIII. von England wegen seiner Schrift gegen Luther und des ihm zuteil gewordenen Titels ‚defensor fidei' als Muster eines katholischen Fürsten zu gelten hat.

[2] S. 221[2] ist durch Ausfall zweier Satzteile in der Kopie des Ms. eine Störung entstanden. Es müßte dort heißen: Nach der herkömmlichen, auf die Synagoge sich stützenden Ansicht muß als eigentlicher Verfasser des Buches Esra wie auch der Chronik Esra angesehen werden, während das Buch Nehemia diesem selbst zugeschrieben wird. — Dabei wird aber zugleich zugegeben, daß ein späterer Schriftsteller die von Esra und Nehemia stammenden Aufzeichnungen überarbeitet und vermehrt habe. Nach neuerer Ansicht hat ein von Esra verschiedener „Chronist" sowohl die Chronik als auch die Bücher Esra und Nehemia verfaßt. Dem pflichte auch ich bei. Hierüber in den „Nachträgen" am Ende des Buches.

V.

Zur Glaubwürdigkeit der Chronik.

Kaum ein anderes Buch des Alten Testamentes ist so viel angefochten worden als das דִּבְרֵי הַיָּמִים (dibrê hajjāmîm), die ‚Tagesgeschichten', griechisch *Παραλειπόμενα*, ‚Übergangenes', vom hl. Hieronymus Chronicon totius historiae divinae benannte zwei Bücher umfassende Werk, welches heute im Anschluß an den eben genannten Vater der christlichen Exegese gewöhnlich kurz ‚Chronik' heißt. Ihr Verfasser, der ‚Chronist' ist derselbe wie der des Esra-Buches. Darauf weist schon die Gleichheit des Schlusses der Chronik und des Anfangs des Esra-Buches hin, und die Übereinstimmung in auffallenden Wörtern und Wendungen sowie der gemeinsame eigenartige Charakter der Geschichtschreibung (vgl. oben S. 133, 201, 233) bestätigen es. Der Verfasser beruft sich wiederholt auf ältere Quellen, die er zum Teil auch ausdrücklich nennt[1]. Dieselben enthielten mancherlei urkundliches Material, das selbst nach dem Urteil einiger Vertreter der modernen Kritik auf guter geschichtlicher Überlieferung beruhen mag. Dagegen biete — so heißt es — der midraschartige Stoff, den der Chronist in seine Darstellung verwoben habe, keinerlei historische Gewähr. Beweis dafür sei vor allem der Umstand, daß viele daraus geschöpften Nachrichten sonst nicht nur durch andere Zeugnisse nicht beglaubigt seien, sondern sogar direkt oder indirekt denen der älteren Geschichtswerke, den Büchern Samuelis und der Könige, sowie den Zeugnissen Ezechiels widersprechen.

[1] Dahin gehört a) ‚das Buch der Könige von Juda und Israel' (oder ‚der Könige von Israel und Juda' oder ‚der Könige von Israel') und ‚die Geschichte der Könige Israels', die kaum = dem II 24, 27 erwähnten ‚Midraš (Erläuterung) des Buches der Könige' (vgl. II 16, 11; 25, 26; 27, 7; 33, 18 u. a.); b) mehrere Einzelschriften historischer oder prophetischer Art (I 27, 24; 29, 29; II 9, 29; 12, 15; 13, 22; 20, 34; 26, 22; 33, 19); c) eine Reihe von Urkunden, besonders Genealogien (I 1—9). Daß jene Einzelschriften in der Regel nur Bestandteile des vorerwähnten ‚Midraš des Buches der Könige' seien, läßt sich nicht beweisen und ist auch nicht einmal wahrscheinlich; denn II 26, 22 trifft es sicher nicht zu, und wenn II 20, 34 ausdrücklich gesagt wird, daß die ‚Geschichte Jehus' ‚in das Buch der Könige von Israel eingerückt' ist, so dürfte daraus eher geschlossen werden, daß die anderen Einzelschriften, denen eine derartige Angabe nicht beigefügt ist, ganz selbständig sind. — Ohne allen Zweifel hat der späte Verfasser auch unsere Königsbücher gekannt; doch darf daraus, daß seine Angaben nicht selten fast wörtlich die der Königsbücher wiederholen, nicht geschlossen werden, daß er sie stets von dort herüber genommen hat; denn auch die Königsbücher verweisen oftmals auf ‚das Buch der Geschichte der Könige von Israel' oder ‚das Buch der Geschichte der Könige von Juda' und so könnte dieses oder jenes die gemeinsame Quelle für beide — die kanonischen Königsbücher und die Chronik — gewesen sein.

Die Hauptanklage aber richtet sich gegen den Chronisten selbst. Ganz vom Geiste des Priesterkodex beherrscht übertrage er die Verhältnisse seiner Zeit auf längst vergangene Jahrhunderte, fälsche zwecks Erbauung seiner Leser den ursächlichen Zusammenhang der Ereignisse, verteile Licht und Schatten nicht nach den ihm wohlbekannten tatsächlichen Verhältnissen, sondern nach seinem vorgefaßten, von jüdisch-religiösem Empfinden diktiertem Plane. Das ist das Bild, welches bereits DE WETTE (Beiträge zur Einleitung in das A. T. I [1806]) vom Chronisten und seinem Werk entworfen, GRAF (Die gesch. Bücher des A. T. [1866] S. 114ff.) weiter ausgemalt, WELLHAUSEN in seiner ‚Geschichte Israels (= Prolegom. z. Gesch. Israels [2][1883], 177–237; [3][1905], 165–223) vollendet und mit wirkungsvollem Rahmen versehen und das endlich in den Hauptzügen auch in die neuesten Kommentare der modernen Schule Aufnahme gefunden hat.

Entspricht dieses Bild den Tatsachen?

Will man dem Chronisten gerecht werden, so muß man sich vor allem über Zweck und Methode seines Werkes klar werden. Auf mehrere Geschlechtsregister nebst einer levitischen Amts- und Städteliste folgt sofort die Geschichte Davids, aber nur als des großen Förderers des Jahvekultes und Begründers des neuen Gottesstaates.

Fast alles, was vor seiner Herrschaft über Gesamt-Israel liegt, ist übergangen. Die Schilderung des Untergangs Sauls (10, 1—14) bildet nur den dunklen Hintergrund, auf dem sich das Lichtbild des neuen Königtums um so wirkungsvoller abhebt, und die flüchtige Erinnerung an Davids frühere Rolle als Heerführer und seine Salbung durch die Hand Samuels begründet lediglich sein doppeltes Anrecht auf die Krone von Gesamt-Israel: als Retter des Vaterlandes und als Erkorener Jahves. Es geziemte sich indes, auch der Namen und Taten der vornehmsten Helden Davids, die zu seiner Erhebung mitgewirkt, und der großen Beteiligung aller Stämme bei der Salbung zu Hebron zu gedenken (I Chron. 11, 10—12, 41).

Der Hauptteil der Davidsgeschichte schildert: 1. die Treue des Königs gegen Jahve und seinen Eifer in der allseitigen Pflege seines Kultes, besonders durch Organisation der Priester und Leviten und umfassende Vorbereitung des Tempelbaus (I 13; 15; 21, 18—26, 32; 28, 29); 2. die göttliche Segensfülle als Lohn dieser Ergebenheit (I 14; 16—19; 27). Die in seiner Volkszählung sich kundgebenden ehrgeizigen Pläne muß indes David schwer büßen (I 21, 1—17); doch ist dies die einzige Trübung des Bundesverhältnisses, welche der Chronist erwähnt.

Die sich anschließende Geschichte Salomos (II 1—9) erscheint gleichfalls unter den beiden oben genannten Gesichtspunkten. Was David zu Jahves Ehre vorbereitet oder begonnen, das führt sein Sohn aus und bringt es zur Vollendung; dafür erreicht aber auch unter Salomo das neue Königtum seinen größten Glanz.

Dieses Idealbild des Treubundes zwischen Jahve und seinem Volk fand im Prachtbau des Tempels seinen monumentalen Ausdruck. Er sollte das Wahr- und Mahnzeichen sein für die kommenden Geschlechter. Dort schlug Jahve seinen Wohnsitz auf, um die treuen

Beobachter seiner Satzungen und Gebote mit der Fülle des Segens zu bedenken. Sollten sie aber abtrünnig werden und fremden Göttern huldigen, so wird sich der Segen in Fluch verwandeln. Der Herr wird sein treuloses Volk vom heiligen Boden der Heimat hinwegreißen und der Tempel selbst wird zu einem Gegenstand des Spottes der Völker werden (II Chron. 7, 16—22).

Damit ist zugleich das Leitmotiv der chronistischen Geschichte der Könige von Juda gegeben. An ihnen offenbart sich fort und fort das Walten Jahves: hier der Lohn der Treue, dort die Zuchtrute für Verfehlungen, hier die Begnadigung des Reuigen, dort die schmachvolle Ausrottung einzelner, zuletzt aber das verdiente Los unheilbarer Verstocktheit. Alles dient da einem ausgesprochen religiös-pädagogischen Zweck.

Demgemäß hat der Chronist zwar vieles von dem, was die Bücher Samuelis und der Könige bieten — oft fast wörtlich — wiederholt, aber manches auch ganz ausgelassen oder abgeändert und selbst durch ganz neue Berichte erweitert.

Und gerade an dieses Verfahren knüpfen sich zahlreiche Einwände gegen seine Glaubwürdigkeit. Sie alle zu berücksichtigen ist indes hier nicht möglich und wahrlich auch nicht nötig. Es darf uns völlig genügen, an einer Reihe von Fällen, welche die Wellhausensche Schule selbst als die gewichtigsten ansieht, den von ihr behaupteten „unhistorischen Charakter" der Chronik kennen zu lernen und genau zu prüfen.

Zuvor müssen wir uns jedoch über die Grundsätze verständigen, nach denen das vom Chronisten eingeschlagene Verfahren zu beurteilen ist.

1. Was zunächst sein Schweigen betrifft, so wäre dies nur dann zu verurteilen, wenn eine Verpflichtung zum Reden, zum offenen Bekenntnis vorläge. In dieser Lage befindet sich wie der Zeuge vor Gericht so auch der Historiker. Dieser darf keiner einschlägigen, beglaubigten Tatsache aus dem Wege gehen, die geeignet ist, das objektive Urteil zu beeinflussen, wenn auch der Auffassung und Ausdrucksweise ein gewisser Spielraum gewährt werden muß, da die subjektiven Elemente: die Eigenart des Schriftstellers, seine Einstellung durch wissenschaftliche, religiöse Schulung oder völkische Zugehörigkeit auch beim besten Willen sich mehr oder minder geltend machen. Wesentlich anders ist eine Schrift zu beurteilen, die nicht einen streng geschichtlichen Plan verfolgt, sondern von dem vorliegenden historischen Material nur das verwertet, was seinem besonderen Plane dienlich ist. So wird kein Vernünftiger daran Anstoß nehmen, wenn ein Erzieher der Jugend, ein Schriftsteller seinen Volksgenossen lediglich die glänzenden Beispiele großer Vorfahren vor Augen hält, um die Liebe zum Vaterlande oder zum angestammten religiösen Bekenntnis zu erhalten oder zu mehren. Hier ist keine ‚Heiligung' der Mittel durch den Zweck in Frage; denn die Mittel selbst sind heilig, weil auf Wahrheit beruhend.

Allerdings mag es geschehen, daß auf diese Weise im Volksbewußtsein Vorstellungen entstehen und festwurzeln, die nur zum Teil der Wirklichkeit entsprechen. Es ist jedoch wahrhaftig kein Unglück, wenn der Zauber einer hochverdienten Persönlichkeit nicht durch die Erinnerung an einzelne

moralische Fehltritte seine Kraft verliert; nur darf ausschließliches Lob des einen nicht Verdienst und Ehre des andern verkürzen oder gar Anlaß werden, daß manchen, die mehr wissen, auch Sünde und Laster der gefeierten Helden in dem mild verklärenden Lichte weitherziger Duldung erscheinen. Diese Gefahr ist jedoch in unserem Falle völlig ausgeschlossen; denn nicht nur ist in den älteren Geschichtsbüchern mit aller Deutlichkeit und Schärfe den Sünden der Könige das Urteil gesprochen; auch die Chronik selbst hat trotz aller Schonung (insbesondere Davids und Salomos) keinen Zweifel darüber gelassen, daß auch die Träger der Krone und des Ephod dem Sittenkodex des gemeinen Mannes unterstehen und daß die Höhe der Würde nur eine um so schwerere Verantwortung bedingt.

2. Was ferner die Änderungen anlangt, welche der Chronist an älteren Berichten vorgenommen, so müssen wir erwarten, daß sie sich lediglich auf eine Änderung der Form beschränken, die Sache aber — sofern dieselbe nicht durch ein Schreibversehen handgreiflich entstellt ist — völlig unangetastet lassen; ebenso dürfen wir erwarten, daß die neue Form hauptsächlich den Zweck verfolgt, das an sich oder wenigstens für die Zeitgenossen Mißverständliche durch einen unzweideutigen Ausdruck zu ersetzen.

Leider hat sich die moderne Kritik durch Nichtbeachtung alles dessen, was oben über den pädagogischen Plan der Chronik gesagt ward, schon durch die gelegentlichen Verschweigungen seitens ihres Verfassers zu dem Vorurteil verleiten lassen, daß er auch vor einer positiven Entstellung der Wahrheit nicht zurückschrecke, Rollen vertausche, Zahlen oder Werte fälsche, ein deutliches Ja in ein glattes Nein verkehre, wenn es so seinem Zwecke dienlich scheine. Vor einer solchen Annahme hätte schon die einfache Überlegung bewahren sollen, daß doch ein Schriftsteller, den man wiederholt als sehr schlau und zielbewußt bezeichnet, unmöglich so töricht sein könne, den allgemein anerkannten älteren Büchern so offenkundig zu widersprechen und dadurch seine eigene Autorität zu vernichten.

3. Bezüglich der Zutaten des Chronisten ist vor allem Folgendes zu beachten. Wohl ist die Chronik — wie bereits gezeigt — eine religiöse Erbauungsschrift für das Volk; sie bietet keine Geschichte um dieser selbst willen, sondern verwertet nur einzelne historische Ereignisse zur Erläuterung des göttlichen Heilsplans in bezug auf das auserwählte Volk. Man darf dabei aber nicht vergessen, daß auch die Bücher Samuelis und die beiden Königsbücher nichts weniger sind als eine lückenlose und streng chronologisch geordnete Darstellung der Geschichte Israels. Dies gibt sich in den Königsbüchern besonders klar durch die fast stehende Schlußformel der kurzen Lebensbilder der einzelnen Könige kund: „Was aber sonst noch von N. N. zu sagen ist . . ., das findet sich aufgezeichnet im Buche der Geschichte der Könige von Juda (bzw. Israel)." Es wäre jedoch ganz unzutreffend, daraus zu schließen, der Verfasser unserer Königsbücher habe wenigstens alles Wichtige und Wesentliche selbst mitgeteilt. Vielmehr läßt sich zeigen, daß sehr bedeutsame Ereignisse und Beziehungen dort und in den Büchern Samuels mit Stillschweigen übergangen sind.

Zum Beweise hier nur einige Belege!

a) Jer. 7, 12 ff. (vgl. Ps. 78(77), 60 macht die Meldung von der Zerstörung Silos, des alten Heiligtums der Richterzeit; diese Tatsache überrascht um so mehr, als weder I Sam. 4 noch sonst eine Stelle in Sam. und Kön. davon etwas berichten. — b) In den Büchern Samuels treten wiederholt die beiden (Hohen-)priester Abjatar und Ṣadoḳ auf, aber nur vom ersteren erfahren wir die Abstammung (von Heli), während wir bezüglich Ṣadoḳs völlig im Dunkel gelassen werden; auch I Kön. 2, 35 (wo man wohl eine Andeutung über seine Beziehung zu Abjatar erwarten konnte) schweigt. Vgl. dagegen I Chron. 5, 27 ff.; 24, 1 ff. — c) I Kön. 7 ist der große eherne (kupferne) Altar Salomos – also gerade das wohl wichtigste Kultgerät – gar nicht erwähnt; von dessen Existenz gibt erst 9, 25 Kunde, und Genaueres bietet nur II Chron. 4, 1. — d) II Kön. 21 erwähnt nichts von dem Verhältnis Manasses zu den assyrischen Königen Assarhaddon und Assurbanipal, denen er nach zwei assyrischen Inschriften tributpflichtig war bzw. Heeresfolge leistete. Doch vgl. bezüglich I Chron. 33, 10 ff. unten sub B. — e) Über das Schicksal Jojaḳims läßt uns II Kön. völlig im Ungewissen; erst Jeremias und die Chronik bringen Licht. Siehe oben S. 183. — f) Ebenso sagt II Kön. 25 weder vom Eidbruch Ṣedeḳias, noch von den Bemühungen des Propheten Jeremias, noch vom Rettungsversuch des Pharao, noch vom Schicksal des geblendeten Judenkönigs in Babel ein Wort. Siehe dagegen Ezech. 17, Jer., besonders 34 und 37 und — II Chron. 36. Andere Belege später.

Auf Grund vorstehender Zeugnisse geht es nicht an, Berichte der Chronik deshalb in Zweifel zu ziehen oder gar zu verwerfen, weil sie in den älteren Geschichtsbüchern nicht vorkommen. Dies gilt selbst dann, wenn Ereignisse in Frage stehen, die ihrer Natur nach selbst in einem kurzen Abriß einer Dynastien- bzw. Landesgeschichte nach modernem Geschmack nicht übergangen werden dürften.

Erst recht verfehlt wäre die Berufung auf das Schweigen der älteren Geschichtsbücher, wo es sich um Äußerungen des rein religiösen Lebens, etwa um Kultgebräuche, um eingehende Beschreibung des Priester- und Levitendienstes oder um breite Schilderungen von Festfeiern oder gar um Begräbnissitten handelt. Gewiß kommen auch dort wiederholt — wie es sich in der Geschichte eines theokratischen Staates von selbst versteht — manche religiöse Zustände und Handlungen zur Sprache, aber in der Regel nur zur Kennzeichnung der Gesinnung von König und Volk gegenüber Jahve und zur Begründung des Ansehens einzelner Propheten, die in das Geschick ihrer Länder in außerordentlicher Weise eingegriffen haben. Wenn dagegen in den Königsbüchern vom ‚Speiseopfer' am Abend (I Kön. 18, 29. 36) und am Morgen (II Kön. 3, 20) die Rede ist, so geschieht dies lediglich zur genaueren Bestimmung der Tageszeit, und wenn II Kön. 12, 17 ‚Schuldopfer' und ‚Sündopfer' erwähnt werden, so verdanken wir diese wertvolle Meldung nur einem gelegentlichen Streit zwischen dem König Joas und der Geistlichkeit. Auch die „Leviten" werden sowohl in den Büchern Samuels als in denen der Könige erwähnt, doch nur ganz kurz als berufene Träger der Gotteslade (I Sam. 6, 15; II Sam. 15, 24; I Kön. 8, 4) oder als Angehörige des einzig zum Priestertum berechtigten Stammes (I Kön. 12, 31). Über die Gebräuche beim Begräbnis der Könige schweigen die Königsbücher sogar völlig, und so könnte der Voreingenommene versucht sein, die diesbezüglichen Angaben der Chronik (II Chron. 21, 19 und 16, 4) als Erfindungen zu bezeichnen, wenn sie nicht durch Jer. 34, 5 bestätigt würden.

Es kommt indes auch vor, daß das Schweigen der älteren Quelle zunächst ganz unbegreiflich erscheint; es wird dann ein glänzendes Zeugnis für die Chronik sein, wenn sich gerade auf Grund ihres Berichtes das Geheimnis entschleiern läßt. Und dem ist wirklich so.

In den vorhergehenden Fällen könnte ein begründeter Zweifel nur aus der Wahrnehmung abgeleitet werden, daß der Chronist mit andern glaubwürdigen Quellen oder mit sich selbst oder mit der objektiven historischen Möglichkeit in Widerspruch zu stehen scheint. Ob aber ein solcher Widerspruch wirklich besteht, ist eine Frage, die der peinlich genauen Untersuchung bedarf. Und selbst, wenn nicht überall eine befriedigende Lösung gefunden wird, so darf das kein Anlaß werden, die Glaubwürdigkeit des Verfassers oder der von ihm benutzten Quellen zu bestreiten, nachdem in zahlreichen Fällen, wo man wissenschaftlich den Irrtum nachgewiesen zu haben glaubte, sich dennoch eine vernünftige, ungezwungene Lösung herausstellte.

Es ist nun an der Zeit, zur Untersuchung der Einzelfälle zu schreiten, indem wir zuerst die aus der Zeit Davids und Salomos und dann die aus der Zeit der Könige von Juda erörtern.

A. Die Bedenken gegen die chronistische Darstellung der Zeit Davids und Salomos.

I. Das Schweigen des Chronisten.

1. Vor allem wird geltend gemacht, daß die Chronik I 11, 1 ff. der Erhebung Davids zum König über Gesamt-Israel sofort auf den Untergang Sauls folgen läßt; das sei geschehen, um den Leser über die wirklichen Vorgänge, die dazwischen liegen, hinwegzutäuschen, da sie für David wenig schmeichelhaft seien. Bezeichnen doch Auflehnung gegen den rechtmäßigen Thronerben, List und Verrat, Krieg und Mord den Weg, der ihn zum Throne geführt habe. Die Begründung dieses Urteils bei Wellhausen, Prol. [6], 166 f. ist indes nichts weniger als zutreffend. Zur Feststellung des historischen Sachverhalts diene Folgendes.

Esbaal (Isboset), der jüngste Sohn Sauls, mochte freilich wähnen, zur Thronfolge berechtigt zu sein, obwohl ihm die göttliche Verwerfung seines Vaters (I Sam. 15, 28) kaum unbekannt war und er auch wohl um den Gottesspruch wußte, der David die Herrschaft über Israel zuerkannte (II Sam. 3, 9); denn die Verwerfung des Vaters schließt an sich noch nicht die des Sohnes ein, und die Tatsache des längeren Aufenthalts Davids bei den Philistern, vor allem sein Lehnsverhältnis zu Achis und die höchst wahrscheinlich umlaufenden Gerüchte von seinen angeblich vaterlandsverräterischen Unternehmungen mochten in den führenden Kreisen Israels den Glauben erweckt haben, daß der ehedem so gefeierte Held von Jahve abtrünnig geworden und für immer seiner Berufung zum Throne Israels verlustig gegangen sei. Dadurch erklärt sich völlig ihre anfängliche Absage an ihn und auch wohl das Verhalten Abners, der ja Esbaal „zum König

gemacht" hat[1]. Die zunehmenden Erfolge Davids mußten indes mehr und mehr die Überzeugung zur Reife bringen, daß Jahve für ihn streite und die ihm gegebene Verheißung erfüllen werde. So haben denn die Vornehmen Israels schon lange, bevor es zum Bruch zwischen Esbaal und Abner kam, David als König begehrt (II Sam. 3, 17).

Dieser selbst handelte durchaus einwandfrei. Im berechtigten Bewußtsein seiner göttlichen Berufung trat er die ihm angebotene Herrschaft über Juda an (II Sam. 2, 4. 7). Nichts deutet auf listige Erschleichung. Die Sendung eines Teiles der den Amalekitern abgenommenen Beute an die Vornehmen Judas (I Sam. 30, 26ff.) war wohl auch eine captatio benevolentiae, doch eine sittlich erlaubte. Vor allem aber war sie eine Forderung der Gerechtigkeit, da jene Beute zum guten Teil aus dem Süden Judas stammte, den die Amalekiter gebrandschatzt hatten. Ebenso bietet der Text (II Sam. 2) keinerlei Anlaß zur Annahme, daß David gesonnen war, gegebenenfalls das Zepter mit Gewalt an sich zu bringen; seine Erhebung beruhte auf völlig freier Entschließung des Hauses Juda. Ferner war in dem Kriege zwischen Juda und Israel nicht David, sondern Abner der Angreifer, und als dieser später sich auf die Seite seines Gegners schlug und auch die Vornehmen in Israel dazu veranlaßte, so geschah dies ohne Zutun Davids. Indem aber dieser die dargebotene Rechte Abners ergriff, so ehrte er in ihm nicht den Verräter seines Königs, sondern den Feldhauptmann, der reuig zu seinem rechtmäßigen, von Gott berufenen Herrscher zurückkehrt (vgl. II Sam. 3, 9f. 17f.). Gegen alles Gastrecht ward Abner ein Opfer vorgeblicher Blutrache; aber das Schluchzen des Königs am Grabe des Ermordeten und sein Fluch über den Mörder waren wahrlich keine politische Komödie, sondern heiliger Ernst; dafür zeugt auch sein letzter Auftrag an Salomo und dessen Vollzug an Joab (I Kön. 2, 5f. 28ff.). Endlich ist David nicht nur unschuldig am Blute seines Gegners Esbaal, er ward auch sein Rächer: Die Mörder erhielten in Hebron einen noch schlimmeren Botenlohn, als jener Amelekiter, der vorgab, Saul den erbetenen Todesstoß gegeben zu haben, und das ehrenvolle Begräbnis, das David dem abgeschlagenen Haupte Esbaals gewährte, verrät denselben Edelsinn wie sein ergreifendes Klagelied auf Saul und Jonatan und seine Dankesbotschaft an die Männer von Jabes, die ihren Herrn liebevoll bestattet hatten.

Solcher Gestalt war der Weg Davids zum Thron Gesamt-Israels. Da lag wahrlich kein Anlaß vor, seine Ehre durch Verschweigen zu retten. Daß übrigens das Haus Sauls auch nach der Katastrophe von Gilboa seine Ansprüche auf die Krone wirksam geltend gemacht, gibt auch der Chronist selbst I 12, 30 deutlich zu verstehen. Obendrein ist mit dem unmittelbaren Anschluß von I 11, 1 an I 10, 14 noch keineswegs auch die unmittelbare chronologische Folge ausgesprochen. Die Versammlung und der Volksbeschluß in Hebron (11, 1) ist freilich die notwendige rechtlich-logische

[1] Wohl mag Abner sich längere Zeit mit dem Gedanken getragen haben, eines Tages den schwachen Esbaal zu verdrängen, wie man aus seinem selbstherrlichen Auftreten zu schließen versucht sein könnte; doch beweisen läßt es sich nicht.

Folge der göttlichen Zuwendung des Königtums an David (10, 14); aber der Vollzug derselben und der tatsächliche Antritt der Herrschaft konnte ebensogut nach längerer Frist als sofort geschehen.

Was aber bewog den Chronisten, die dazwischen liegenden Ereignisse mit Stillschweigen zu übergehen? Es war der Umstand, daß die größtenteils profanen Einzelheiten der Vorgeschichte des neuen Gottesstaates den oben dargelegten lediglich religiös-pädagogischen Plan der Chronik nur verwischen und stören konnten.

2. Anders zu beurteilen ist das Schweigen des Chronisten über die schweren sittlich-religiösen Verirrungen Davids und Salomos.

Gewiß hätte der Chronist diese folgenschweren Vergehen (Davids Doppelsünde an Bat-šeba' [Bethsabee] und Uria, sowie die Abgötterei des greisen Salomo) — wie es die christliche Zeit in Predigt und asketischen Unterweisungen so oft getan — zu ernsten und einschneidenden Lehren benutzen können; hat er doch auch die Sünden der Könige von Juda in eben diesem Sinne ausgiebig verwertet. Ein solcher Freimut schien ihm jedoch hier nicht am Platze. Der Grund hiervon liegt aber wohl nicht so sehr in seiner patriotisch-religiösen Verehrung der beiden größten, Gott so nahestehenden Männer auf Israels Thron, als in der wohlbegründeten Besorgnis, daß das Idealbild des ursprünglichen Gottesstaates, das bestimmt war, allen kommenden Generationen ein leuchtendes Vorbild zu sein, einer wirksamen Schönheit und Kraft beraubt würde. Aus dem gleichen Grunde hat der Chronist auch die wenig erbaulichen Vorkommnisse in Davids Familie, insbesondere Amnons Vergewaltigung der Tamar und Absaloms Empörung nicht erwähnt, zumal diese nach II Sam. 12, 11 die Fortwirkung des Fluches darstellen, der auf Davids eigener Sünde lastete.

3. Ebenso wird alles vermieden, was die geheiligte Majestät des Königs — obgleich ohne dessen Schuld — in den Augen oberflächlicher Beurteiler herabsetzen konnte. So erwähnt der Chronist zwar den Tanz Davids vor der Bundeslade und fügt auch bei, daß Sauls Tochter Mikal (Michol) ihn deshalb in ihrem Herzen verachtet habe; davon aber, daß sie es obendrein gewagt, ihn mit keckem Spott bittere Vorwürfe ob seines eines Königs unwürdigen Gebarens machte (II Sam. 6, 20), sagt er kein Wort.

Dies alles bedeutet aber keine tendenziöse Entstellung der Geschichte, sondern lediglich eine weise pädagogische Beschränkung auf das Zweckmäßige und Nützliche.

II. Chronistische Änderungen und Zutaten.

Erledigen wir zunächst einige bemerkenswerte Änderungen, die der Chronist in den älteren Berichten vorgenommen hat.

1. Der wirkliche Anstifter der Volkszählung Davids.

Man behauptet: II Sam. 24, 1 wird die Anreizung Davids zur Volkszählung auf Jahve zurückgeführt; I Chron. 21, 1 dagegen auf Satan, weil dem Verfasser ersteres als anstößig erschien. Ist dem so?

II Sam. 24, 1 heißt es zunächst: „Und abermals entbrannte der Zorn Jahves gegen Israel.“ ‚Abermals‘ bezieht sich offenbar auf 21, 1, wo die dreijährige Hungersnot laut Offenbarung Jahves auf die noch ungesühnte Blutschuld Sauls an den Gibeoniten zurückgeht. Was veranlaßt aber in unserem Fall Gott zum Zorn? Es wäre höchst ungereimt, wenn dies gar nicht angegeben würde. Also müssen wir annehmen, daß das Folgende darüber Aufschluß gibt: nämlich der Befehl Davids zur Volkszählung. Wer aber trieb ihn dazu an? Sicher nicht der ‚Zorn Jahves‘; denn das hieße Ursache und Wirkung vertauschen. Kann aber von Jahve gesagt werden וַיָּסֶת ‚er reizte (David) an‘? Gewiß nicht in dem Sinne, daß er als Urheber der Sünde zu gelten hat. Er setzt den Menschen lediglich der Anreizung zur sündhaften Tat aus, führt ihn in Versuchung, stellt ihn auf die Probe; die Lockung zur Sünde geht von der eigenen Verderbtheit der gefallenen Menschennatur aus und wird durch freien Willensentschluß des Menschen zur verantwortlichen Handlung[1] (vgl. Jak. 1, 13 ff.). Mit der obigen Restriktion könnte somit Jahve als Subjekt von וַיָּסֶת gelten. Allein man muß sich da doch die Frage stellen: wird es einem alttestamentlichen Leser wirklich eingefallen sein, jenem Wort einen solchen modifizierten Sinn unterzulegen? Bezeichnet es doch sonst immer eine direkte Willensbestimmung und zwar in der Regel zum Bösen![2] Deshalb dünkt es mir sehr unwahrscheinlich, daß Jahve als Subjekt gedacht ist.

Obendrein ist aber auch die Übersetzung: „man reizte David an“ möglich, obschon ‚man‘ meist durch die 3. Plur. masc. und weniger häufig durch die 3. Sing. masc. ausgedrückt wird. Hiernach wäre David unter dem Einfluß eines schlimmen Beraters gestanden, was auch um so wahrscheinlicher ist, als der König — allen Gewissensbedenken und Gegenvorstellungen seines Generalissimus Joab zum Trotz — diesem und den Heeresobersten die Durchführung der Volkszählung befahl.

Und gerade mit dieser zweiten Auffassung läßt sich I Chron. 21, 1 sehr leicht in vollkommenen Einklang bringen, wenn man nur beachtet, daß hier שָׂטָן ohne Artikel steht und deshalb einfach ‚Widersacher, Feind, Ankläger‘ bedeutet — im Gegensatz zu הַשָּׂטָן der Feind κατ' ἐξοχήν, der Widersacher Gottes und der Menschenseele (Job 1, 6 ff.; 2, 2 ff.; Zach. 3, 1. 2). Bedenkt man, daß die Volkszählung eine völlige Ausbeutung des Volkes

[1] Daß Gott sie voraussieht und sie ebenso sicher durch entsprechende Gnadenhilfe verhindern könnte, ändert an der Sache nichts. Er ist der unumschränkte Herr (vgl. Röm. 9, 15 ff.), der aber zugleich dem demütigen und beharrlichen Gebet des Versuchten nicht widersteht, den reuigen Gefallenen aufrichtet und selbst das Böse seinen höheren Zwecken dienstbar zu machen weiß.

[2] Die etwaige Berufung auf Exod. 4, 21 (7, 3; 9, 12; 10, 20; 11, 10), wonach Jahve den Sinn des Pharao verhärtet (wie auch Is. 6, 9 ff., wonach der Prophet den Auftrag erhält, das Herz seines Volkes zu verstocken), wird kaum helfen; denn hier läßt sich aus dem Zusammenhang ersehen, daß Pharao zunächst sich selbst verhärtet (Exod. 7, 22; 8, 11. 15; 9, 18) und zuletzt für alle Einflüsse der göttlichen Gnade sich unempfänglich macht, daß aber von einer Verhärtung seitens Jahves nur in dem Sinn die Rede sein kann, als er jenes Gnadenmaß versagt, von dem er voraussieht, daß es sogar den stolzen, selbstverschuldeten Starrsinn des Pharao brechen würde (vgl. Röm. 9, 18 ff.).

durch umfassende Steuereintreibungen und Aushebungen im Dienste neuer ehrgeiziger politischer Pläne bezweckte — worin allein das Sündhafte des Unternehmens liegen konnte — so ist es klar, daß jener Ratgeber eine volksfeindliche Rolle spielte. Er hat wahrscheinlich das Volk bei David beschuldigt, daß es seinen Verpflichtungen sich großenteils entziehe, und als sicheres Mittel dagegen allgemeine militärische(!) Erhebungen durchgesetzt. Er ward so zu einem Śaṭan im eigentlichen Sinne des Wortes, einem Ankläger und Bedränger Israels.

2. Bedeutung der *kohanîm* Davids.

Die obersten Reichsbeamten werden II Sam. 8, 16ff. in folgender Ordnung aufgeführt: 1. Joab als Generalissimus; 2. Josaphat als Kanzler; 3. Ṣadoḳ und Abjatar als Priester; 4. Seraja(?) als (Staats-)Schreiber; 5. Benajahu als Befehlshaber der königlichen Leibgarde; 6. Davids Söhne als כֹּהֲנִים (*kohanîm*, sonst = Priester). Der Chronist bietet I 18, 15ff. die gleiche Reihenfolge; an 6. Stelle aber stehen Davids Söhne, doch nicht als Priester, sondern als „die Ersten zur Hand (zum Dienst) des Königs". Hiernach — so glaubte man schließen zu dürfen — hatten nach der älteren Quelle auch die königlichen Prinzen die Priesterwürde; der Chronist aber nahm auf Grund des Priesterkodex, der nur den Söhnen Aarons jene Würde zuerkennt, Anstoß und änderte daher den Text in der angegebenen Weise.

Die Unzulässigkeit dieser Annahmen erhellt daraus, daß der gleiche Titel „*kohen*" nicht eine Wesensgleichheit zweier Ämter, sondern nur eine äußerliche Ähnlichkeit derselben besagt, daß ferner die vom Chronisten gewählte Umschreibung zutreffend ist und obendrein mit Rücksicht auf die Volksgenossen seiner und der künftigen Zeit durchaus wünschenswert, ja notwendig war.

Daß die *kohanîm* betitelten Söhne Davids nicht wirklich ‚Priester' waren, beweist schon der Umstand, daß sie an **6.** Stelle stehen, während die wirklichen „Priester Ṣadoḳ und Abjatar" die **3.** Stelle einnehmen. Dies wird durch I Kön. 4 bestätigt, wo unter den *śarîm* Salomos „Zabud, der Sohn Natans, der *kohen*, der Freund des Königs" ebenfalls die **6.** Stelle einnimmt, während „der Priester Azarjahu, der Sohn Ṣadoḳs" an der Spitze steht. Die dazwischen aufgeführten Hofchargen sind zudem durchaus weltlicher Art; also auch die der Söhne Davids und Zabuds (der wohl der Neffe Salomos war). Die Zusammenstellung II Sam. 20, 25f.: „Ṣadoḳ und Abjatar waren Priester und auch (גַּם) Ira, der Jairit, war *kohen* Davids bzw. bei David (לְדָוִד)" legt allerdings den Gedanken nahe, daß Ira Priester war. Die LXX haben ihn auch wirklich für einen solchen gehalten; denn sie geben hier *kohen* mit ἱερεύς wieder, während sie II Sam. 8, 18 die *kohanîm* mit αὐλάρχαι übersetzen, und I Kön. 4, 5 das Attribut *kohen* bei Zabud nicht berücksichtigen. Allein der Zusatz לְדָוִד zeigt an, daß *kohen* in II Sam. 20, 26 nicht im religiösen, sondern im profanen Sinn zu nehmen ist; denn die Vermutung, David habe sich neben den offiziellen Priestern eine Art von Hofkaplänen gehalten, wäre doch ein naiver Anachronismus.

Was insbesondere die angebliche Priesterwürde der Königssöhne betrifft, so widerspricht sie auch der Tatsache, daß anerkannte priesterliche Verrichtungen eines Prinzen nirgends — weder unter David und Salomo noch später — nachweisbar sind und doch in der Königsgeschichte kaum unerwähnt geblieben wären. Wie verfehlt die etwaige Berufung auf Absaloms Opfer (II Sam. 15, 7 ff.) wäre, lehren die Darlegungen oben S. 109 ff. Wir wären zudem berechtigt, auch auf das Veto der Thora des Priesterkodex, dessen hohes Alter aus Abh. II genugsam erhellt, hinzuweisen; aber das ist nicht nötig; denn sowohl David als Salomo hat das ausschließliche erbliche Recht der aaronitischen Familie auf das Priestertum respektiert (siehe unten sub **6** und **7**).

Was aber besagt der Titel *kohen* gewisser nicht-priesterlicher Thronbeamten, insbesondere der Söhne Davids? Der Name weist gewiß auf eine den priesterlichen Amtshandlungen verwandte bzw. ähnliche Berufstätigkeit. Nun ist der Priester der bevorzugte, vor dem Allerheiligsten stehende Diener Jahves, der Mittler zwischen Volk und Gott, vor allem durch die fürbittende und sühnende Kraft seiner Opfer und die Spendung des göttlichen Segens. Eine ganz ähnliche Aufgabe würde am Hofe des Gesalbten des Herrn dem zufallen, der nicht bloß in seiner unmittelbaren Nähe weilen darf, sondern auch in der Staatsverwaltung, besonders bei der Handhabung des Rechtes durch Rat und Tat, durch vorbereitende Untersuchung von Streitfällen oder Erwirkung der königlichen Gnade zugleich als Mittler zwischen Volk und Fürst zu gelten hat. Einer derartigen Mitwirkung aber konnte selbst eine so patriarchalische Gerichtsbarkeit wie die altisraelitische, wo der König in eigner Person unter dem Tore (der Stadt oder des Palastes) Recht zu sprechen pflegte — mit Rücksicht auf die vielen zu erledigenden Einzelfälle — nicht entbehren. Ebenso ist es von vornherein nicht unwahrscheinlich, daß diese ministeriale Würde vor allem den Prinzen des königlichen Hauses und zwar in erster Linie dem voraussichtlichen Thronfolger zufiel, da nichts so sehr geeignet schien, das Band zwischen Land und Dynastie zu kräftigen, als eine solche Teilnahme an der Regierung und besonders der Rechtsprechung.

Und in der Tat ist nur unter Voraussetzung der Tatsächlichkeit dieser Einrichtung auch die verhängnisvolle Rolle, die nach II Sam. 15, 2—6 Absalom so lange Zeit zum Schaden seines Vaters ungestört spielen konnte, verständlich. Denn hätte er als Kronprinz nicht amtsmäßig mit der Vorbereitung von Rechtsentscheidungen durch Aufnahme des Tatbestandes zu tun gehabt, so würde sein fortgesetztes Erscheinen und sein Benehmen am Wege zum Tore schon sehr bald aufgefallen sein und zur Entdeckung seiner hochverräterischen Umtriebe geführt haben. So aber war selbst seine orientalisch-zärtliche Entgegennahme von Huldigungen ganz unverfänglich, da sie lediglich als Zusicherung seines Beistandes in einer als gerecht erkannten Beschwerde aufgefaßt werden konnte.

Hieraus folgt, daß die obige Umschreibung des Begriffes *kohanim* beim Chronisten: „die ersten zum Dienste des Königs“ durchaus zutrifft.

Sie war aber auch angezeigt, ja notwendig. Denn zur Zeit, da der

Chronist schrieb, war das Königtum mit seinen besonderen Einrichtungen und deren Terminologie längst dahin; *kohanîm* im weltlichen Sinne gab es nicht mehr; die Beibehaltung dieses termin. techn. zur Bezeichnung von Laien wäre also durchaus irreführend gewesen und mußte vermieden werden.

Damit ist die obige Anklage gegen den Chronisten als völlig unberechtigt nachgewiesen.

Die Frage nach der Grundbedeutung des Wortes כֹּהֵן bleibt indes noch zu lösen. Bekanntlich setzt man dieselbe der von כּוּן ‚stehen, dastehen, aufrecht stehen' gleich und erklärt כֹּהֵן (Priester) mit Rücksicht auf Deut. 10, 8; 18, 7 und Hebr. 10, 11 als „dienend (vor Gott) stehend" oder auch transitiv: ‚hinstellend, rüstend, zubereitend, wozu König noch ‚bedienend' fügt. Gegen die erste der beiden Deutungen spricht, daß das Wort ‚stehen' die Bedeutung einer dienstlichen Beziehung doch erst durch den Hinzutritt von לִפְנֵי bekäme[1]; ferner läge es doch näher, das dienstbereite Dastehen durch עמד auszudrücken, wie es so oft geschieht (natürlich gefolgt von לִפְנֵי).

Die zweite Erklärung wäre insofern zulässig, als כּוּן I gemäß Job 31, 15 auch transitive Bedeutung hat im Sinne von ‚bilden, zubereiten' (sc. des Kindes im Mutterschoß); vgl. auch תְּכוּן. Es müßte aber auch gezeigt werden, daß die vorgeschlagene Deutung allen in Betracht kommenden Stellen gerecht wird, zumal da die Sinnverwandtschaft von כּוּן und כהן nicht sicher erwiesen ist. Wir haben somit nicht nur die Tätigkeit des Priesters, sondern auch die der königlichen *kohanîm* und des arab. كاهن *‚kâhinun'* zu beachten, welch letzterer in erster Linie ‚Wahrsager' ist. Alle drei kommen m. E. darin überein, daß sie in wichtigen Angelegenheiten die Entscheidungen einer höheren Gewalt vermitteln und zugleich das drohende Geschick abwenden oder mildern; sie sind Mittler und Helfer. Der Hohepriester, der — wohlgemerkt — in älterer Zeit ausschließlich einfach *kohen* genannt wird, vermittelt in wichtigen Angelegenheiten den göttlichen Willen durch Erwirkung eines Orakelspruches und schafft Sühne für die Vergehen des Volkes. Den königlichen *kohanîm* obliegt es, die Rechtsentscheidungen ihres Herrn durch Feststellung des Tatbestandes vorzubereiten, dabei aber auch zugleich als Anwälte des Volkes bei der Krone zu fungieren[2]. Aufgabe des *kâhinun* endlich ist es, das dem einzelnen oder dem Lande drohende Geschick zu ermitteln und durch geeignete Bannsprüche und Sühneriten rechtzeitig zu beschwören[3]. Diese Deutung scheint nicht nur das Wesen der Sache zu treffen, sondern auch durch die Gleichung كهن III mit Acc. d. Pers. = adiuvare alqm gestützt zu werden.

[1] Vgl. babyl. *nazâzu ina pân* (e. g. *šarri*) = ‚im Dienste (des Königs) stehen', *manzaz pâni*, ein Großwürdenträger.

[2] Vgl. oben S. 244.

[3] Dieser zweite Teil der Tätigkeit des Wahrsagers läßt sich aus vielen Stellen der einschlägigen babylonischen Literatur belegen und war auch Isaias, dem trefflichen Kenner des Aberglaubens in Babylon, wohlbekannt (vgl. Is. 47, 11). Nur durch diesen integrierenden Bestandteil konnte die Wahrsagekunst den Fortbestand ihres Ansehens beim Volke und am Hofe der Fürsten retten. Denn traf das Unglück nicht ein, so haben natürlich die Mittel

3. Ist David oder Elḥanan der Überwinder des Goliat?

II Sam. 21, 19 wird berichtet, daß Elḥanan, der Sohn Jairs aus Bethlehem, den Goliat aus Gat erschlagen habe; nach I Chron. 20, 5 dagegen war es Laḥmi, der Bruder des Goliat aus Gat, den Elḥanan tötete. Diese Umbildung — so meinte man — beruhe darauf, daß der Chronist oder seine Quelle für David den Ruhm, den Riesen Goliat erlegt zu haben (I Sam. 17), retten wollte, während doch der Heldenstreich des jungen David auf einer Sage beruhe, wie aus II Sam. 21, 19 hervorgehe. Daß jedoch gerade diese letztere Stelle der berichtigenden Erklärung bedarf, I Sam. 17 dagegen und somit auch I Chron. 20, 5 im Rechte ist, haben manche nicht beachtet, obwohl es aus I Sam. 19, 5; 21, 10 und 22, 10 klar hervorgeht. Wenn Jonatan zu seinem Vater von David sagen konnte: „Er hat sein Leben aufs Spiel gesetzt und den Philister erschlagen, so daß Jahve ganz Israel einen großen Sieg gewährte; du sahst es und warst erfreut . . .“ und der Priester Aḥimelek in Nob dem eine Waffe begehrenden David antwortete: „Hier ist ja das Schwert des Philisters Goliat, den du im Terebinthental erschlagen hast . . .“, was auch durch die Aussage des Edomiters Doeg vor Saul: „auch hat er (Aḥimelek) ihm (dem David) das Schwert des Philisters Goliat gegeben“ bestätigt wird, so haben wir drei Zeugnisse, von denen jedes für sich vollwertig ist. Obwohl nun so insgesamt fünf Stellen gegen eine (II Sam. 21, 19) sprechen, so wird doch von manchen gerade diese, wonach ein Krieger Davids den Goliat erlegt habe, vorgezogen. Warum dies? Ist es etwa unglaublich, daß ein Jüngling mit seiner Schleuder eine solche Tat vollbrachte? Wer solches meint, hat nie die Kraft und die Gewandtheit eines echten Naturkindes kennen gelernt, geschweige denn in seinen eigenen Muskeln, Sehnen und Nerven verspürt. Oder ist die ganze Goliatgeschichte eine mythologische Sage, wie gewisse Panbabylonisten behauptet haben? Die Antwort hierauf ist bereits in meiner Schrift ‚Im Bannkreis Babels‘ (1910) 36f., 41, 43 gegeben, und die dortige Kritik bedarf wohl keines klärenden Zusatzes.

Da nun die Heldentat Davids an keinem inneren Widerspruch leidet, so darf die einzige abweichende Stelle, zumal hier schon der Ausfall eines einzigen Wortes (אֲחִי ‚Bruder‘) den ursprünglichen Sinn verändert haben kann, gegenüber vier ausführlichen und unmöglich durch Schreibversehen verderbten Zeugnissen des gleichen Werkes — von der Angabe der Chronik ganz zu schweigen — vernünftigerweise nicht geltend gemacht werden.

Es ist obendrein nicht einmal unbedingt nötig, anzunehmen, in II Sam. 21, 19 sei בֶּחְמֵי אֲחִי bzw. einfach אֲחִי vor גָּלְיָת durch Nachlässigkeit eines Abschreibers ausgefallen; denn es ist auch möglich, daß Laḥmi, der durch seine Riesengestalt an seinen berühmten, viele Jahre zuvor[1] durch Davids

des Wahrsagers geholfen; kam es dennoch, so lag die Ursache in einer geheimen Sünde, in einem fortwirkenden Fluch, oder in einer ungenügenden Disposition, Mangel an Vertrauen und dergleichen des Hilfesuchenden. So blieb auf alle Fälle der Wahrsager in Ehren.

[1] Laḥmi fiel in den letzten Kämpfen Israels mit den Philistern, als David schon in vorgerücktem Alter stand (siehe II Sam. 21, 17 und vgl. 18, 3).

Hand getöteten Bruder erinnerte, den Bei- bzw. Rufnamen ‚Goliat' empfangen hat.

I Chron. 20, 5 aber besteht jedenfalls zu Recht und im Einklang mit I Sam.; der Chronist hat zudem nicht nur II Sam. 21, 19 korrigiert, sondern auch durch Beifügung des Namens Laḥmî bereichert.

4. Die von II Sam. und I Kön. abweichenden Zahlenwerte der Chronik.

Ein oftmals gegen den Chronisten erhobener Vorwurf bezieht sich auf sein angebliches Bestreben, die Zahlen der älteren biblischen Geschichtswerke stark zu überbieten, um auf diese Weise die militärischen Leistungen und die Größe des Reichtums Davids und Salomos in glänzenderem Lichte erscheinen zu lassen. Die hier tatsächlich bestehenden Unstimmigkeiten lassen sich natürlich nicht lediglich mit der beliebten Berufung auf die durch Kurzschrift entstandene Unsicherheit der biblischen Zahlenwerte erledigen, sondern erfordern eine eingehende Prüfung, die wir später (sub 8) auch auf jene chronistischen Wertangaben ausdehnen werden, die zwar nicht eine Kontrolle durch die der älteren Geschichtswerke gestatten, aber wegen ihrer riesigen Höhe unzulässig erscheinen und wo zugleich die bequeme Schreibfehlerhypothese völlig versagt. Zur gegenwärtigen Frage Folgendes:

1. Nirgends ist es so unwahrscheinlich, daß der Chronist selbst sich in Widerspruch gesetzt habe zu den älteren Geschichtsbüchern als gerade in bezug auf Zahlen. Der Gegensatz hätte ja hier sofort in die Augen springen und das Ansehen der Darstellung des Chronisten schon bei seinen Zeitgenossen ohne weiteres zerstört haben müssen.

2. Dem entspricht schon die Tatsache, daß die häufigen Zahlen der Chronik in der Regel mit denen in II Sam. und I Kön. genau übereinstimmen und zwar auch in solchen Fällen, wo ein weniger gewissenhafter Schriftsteller im vermeintlichen Interesse seines Volkes zu Übertreibungen geneigt sein mochte.

3. Dazu kommt, daß unter den wenigen abweichenden Angaben der Chronik Fälle vorliegen, die als eine Verkleinerung der israelitischen Ehre gedeutet werden könnten.

a) Von Isbaal, dem Ḥakmoniter, dem ersten der Helden Davids, wird II Sam. 23, 8 rühmend erwähnt: „er schwang seinen Speer über **800** Erschlagene auf einmal"; I Chron. 11, 11 dagegen bietet nur ‚**300**'.

Welcher der beiden Werte der richtige sei, läßt sich natürlich nicht mit Sicherheit entscheiden; aber wahrscheinlich liegt in II Sam. ein Schreibfehler vor, da doch auch der streitbarste Held eher 300 als 800 Feinde überwältigt.

b) Nach II Chron. 9, 25 besaß Salomo **4000** Gespanne (אֲרֻוֹת) Rosse für seine [Kriegs-]Wagen und 12 000 Reiter; nach I Kön. 5, 6 (4, 26) aber verfügte er über **40 000** Gespanne (אֲרָוֹת) und 12 000 Reiter.

Hier finden wir also den Rossebestand Salomos vom Chronisten anscheinend vermindert, statt erhöht. Aber gerade die Zahl 40 000 muß

als verdorben gelten, während die chronistischen 4000 richtig sind. Dies erhellt aus Folgendem: Salomo verfügte sowohl nach I Kön. 10, 26 als auch nach II Chron. 1, 14 nur über 1400 Wagen (und 12000 Reiter). Da aber sowohl die ägyptischen wie die assyrischen Kriegswagen mit 2 bis 3 Pferden bespannt waren, so dürfen wir wohl die gleiche Gepflogenheit auch unter Salomo voraussetzen, der ja seine Wagen und Pferde aus Ägypten bezogen hat (I Kön. 10, 29); für 1400 Wagen waren aber 4000 Gespanne mehr als hinreichend, selbst wenn man Krankheits- oder andere Unglücksfälle in Rechnung zieht. Für die zehnfache Anzahl von Wagenpferden hatte Salomo gewiß keine Verwendung. Zwar betrieb er auch einen ausgedehnten Zwischenhandel mit ägyptischen Pferden, die er den Chittitern und Aramäern lieferte, aber diese Pferde kommen hier ebensowenig in Betracht wie die ägyptischen Wagen, die er für jene besorgen ließ.

4. Besonders auffallende Unterschiede bestehen zwischen den Zahlen der Oberbeamten bei den Bauunternehmungen Salomos I Kön. 5, 30; 9, 23 einerseits und II Chron. 2, 1; 8, 10 anderseits. Sowohl I Kön. 5, 30 als auch II Chron. 2, 1 wird nach der Stärke der drei Arbeiterklassen (30000 Fronarbeiter, 70000 Lastträger, 80000 Steinhauer) die Zahl der oberen Beamten angegeben; diese beträgt in I Kön. **3300**, in II Chron. dagegen **3600**. Später (I Kön. 9, 23 und II Chron. 8, 10) werden abermals gelegentlich der Bauunternehmungen Salomos wiederum obere Beamte erwähnt, aber diesmal bedeutend weniger, in I Kön. **550**, in II Chron. sogar nur **250**. Welche dieser vier Zahlen treffen zu, was ist ihre Bedeutung und wie hängen sie zusammen? Alle diese Fragen sind bis jetzt ungelöst geblieben.

Wer gegen den Chronisten eingenommen ist, wird es auch kaum für der Mühe wert erachten, seine Angaben näher zu prüfen; es scheint dies hier ja auch unmöglich. Daß dem nicht so sei, daß die Werte der Chronik wie auch die des I. Königsbuchs restlos erklärt werden können und so einen interessanten Einblick in die Verwaltungsordnung Salomos gewähren, soll jetzt gezeigt werden. Was bedeuten zunächst die **3600** Oberen Beamten? Offenbar sind es Aufseher über die obengenannten Arbeiter. Ist aber die Zahl auch zutreffend? Wenn ja, so müssen wir bei einer ordnungsgemäßen Verteilung erwarten, daß die Anzahl der Arbeiter, d. h. (30000 + 70000 + 80000 =) **180000** ohne Rest durch 3600 teilbar sei. Und dem ist in der Tat so. Das Ergebnis ist 50, d. h. auf je 50 Arbeiter kommt einer der 3600 Aufseher, ein sehr brauchbares Verhältnis. Es entspricht obendrein auch der militärischen Ordnung in Israel, wonach **50** Krieger eine Truppeneinheit unter besonderem Führer, dem שַׂר חֲמִשִּׁים, bildeten (siehe II Kön. 1, 9—14; Is. 3, 3). Es kann somit kein Zweifel sein, daß die Zahl der Aufseher wirklich **3600** war. Aber auch die ‚**250**' der Chronik (II 2, 1) sind richtig. Die Summe sämtlicher Aufseher beträgt nämlich gemäß I Kön. 5, 30 und 9, 23: 3300 + 550 = 3850, und denselben Betrag liefert die Addition der Werte der Chronik II 2, 1 und 8, 10: 3600 + 250. Daraus folgt 1. daß die 550 bzw. 250 in den an früheren Stellen erwähnten 3300 bzw. 3600 nicht eingeschlossen sind; 2. daß die Summe

der Aufsichtsbeamten (3850) richtig ist. Da aber die 3600 als Zahl der unmittelbaren Aufsichtsbeamten, die über je 50 Mann stehen, erwiesen ist, so folgt weiter, daß auch die Zahl **250** zutrifft. Diesen mußte jedoch eine besondere Aufgabe zufallen; dafür spricht schon ihre isolierte Erwähnung.

Aber auch die beiden Werte **3300** und **550** in I Kön. beruhen schwerlich auf einer willkürlichen Teilung der Gesamtzahl 3850, sondern auf einer andern, doch gleichfalls berechtigten Betrachtungsweise, indem den 550 eine wenigstens teilweise andere Rolle zufiel als den 3300. Dem entspricht folgende einfache, mit tatsächlichen Verwaltungsverhältnissen rechnende Lösung des ganzen Zahlenproblems.

Die Arbeiten, um die es sich hier handelt, sind von verschiedenem Umfang und fanden an verschiedenen Orten statt (I Kön. 9, 15ff.). Beim Tempel- und Palastbau waren nicht nur viele Aufseher nötig, sondern auch eine mehrgliedrige Oberaufsicht; bei geringeren Unternehmungen wie z. B. bei der Befestigung kleinerer Plätze konnte es leicht geschehen, daß ein und derselbe Mann sowohl seiner besonderen Abteilung vorstand als auch über die Tätigkeit einiger seiner Kollegen zu wachen hatte; er war somit zugleich Aufseher und Oberaufseher. Die Zahl der Aufseher über je 50 Arbeiter betrug 3600; davon hatten aber 300 zugleich ein Oberaufsichtsrecht über ihre Kollegen. Eine ausschließliche Oberaufsicht kam 250 andern zu. Die Zahl der Oberaufseher betrug genau ein Siebentel (550 : 3850) der gesamten Körperschaft; auf **6** gewöhnliche Aufseher kam somit **1** Oberaufseher. Damit sind das I. Königsbuch und die Chronik in vollen Einklang gebracht.

5. In zwei weiteren Fällen beruht die Unstimmigkeit auf Schreibfehlern; diese finden sich aber nicht in der Chronik, sondern in den älteren Geschichtswerken.

a) I Chron. 18, 4 stimmt mit II Sam. 8, 4 in zwei Angaben überein, weicht aber darin ab, daß David von Hadadeser[1] ‚**1000** Wagen und **7000** Reiter' erbeutet habe, während II Sam. nur ‚**1700** Reiter' bietet. Hier ist letztere Angabe schon deshalb unrichtig, weil darin von ‚Wagen', die unter der Hadadeser abgenommenen Beute gewiß nicht fehlten (vgl. II Sam. 10, 18), gar nicht die Rede ist. Dazu kommt, daß die LXX gerade II Sam. 8, 4 gleichfalls ‚1000 Wagen und 7000 Reiter' angeben. Die ‚7000 Reiter' der Chronik sind also keine Übertreibung, sondern treffen zu.

b) Nach I Kön. 10, 16f. verwendete Salomo auf je einen der 300 Prunkschilde **3** Minen Gold; nach II Chron. 9, 16 aber **300** [Sekel] = **6** Minen.

Zu dieser Schwierigkeit bemerken die Gegner des Chronisten: er hat den wahren Betrag geflissentlich verdoppelt; seine bisherigen Verteidiger: nein, die Stelle beweist vielmehr, daß damals 1 Mine = 100 Sekel war. Allein weder das eine noch das andere befriedigt; ersteres ist eine ganz unbegründete Unterstellung und letzteres schon deshalb bedenklich, weil wir nur eine Mine zu 60 und eine solche zu 50 Sekel kennen. Da scheint es

[1] Die Chronik nennt ihn Hadareser.

doch geratener, darauf hinzuweisen, daß man nicht versteht, warum in I Kön. 10, 16 f. der Goldbetrag, der auf je ein großes Schild kommt, in Sekeln, der für die kleineren Prunkschilde verwendete in Minen angegeben wird, obschon es sich im zweiten Fall sogar um einen viel kleineren Betrag handelt. Wo in aller Welt redet denn ein Kaufmann so: Von diesem Stoff kostet die Elle 160 Shilling, von jenem dagegen 3 Pound? So sagt auch der Verfasser des I. Königsbuches 10, 29 nicht, daß ein ägyptischer Wagen 600 Silber[sekel] und ein Pferd 3 Minen, sondern daß ersterer 600, letzteres 150 [Sekel] gekostet habe. Es kann daher nicht der geringste Zweifel bestehen, daß I Kön. 10, 17 שְׁלֹשֶׁת מָנִים (‚3 Minen') beim Kopieren irrtümlich aus שְׁלֹשׁ מֵאוֹת (‚3 Hundert') hervorgegangen ist. Der Irrtum ist um so leichter verständlich, als die beiden vertauschten Wörter mit demselben Buchstaben beginnen; nicht unwahrscheinlich ist es auch, daß aus מֵאוֹת zuerst מָנוֹת (Plur. von מָנָה ‚Anteil') und daraus מָנִים (Minen) entstanden ist. Wie dem auch sei — gerade der Chronist bietet auch hier den richtigen Wert: ‚300 [Sekel]' = 6 Minen.

6. Schon angesichts der vorigen Feststellungen wäre es recht unklug — von Ungerechtigkeit ganz zu schweigen —, den Chronisten der Fälschung überlieferter Zahlenwerte zu bezichtigen. Daran werden auch die folgenden Unstimmigkeiten nichts ändern.

a) Nach I Kön. 7, 26 faßte das ‚Eherne Meer' Salomos ‚**2000** Bat', nach II Chron. 4, 5 dagegen ‚**3000** Bat'.

Wäre das ‚Eherne Meer' — wie man es abzubilden pflegt — wirklich nahezu zylinderförmig, so wäre schon die Angabe von I Kön. unrichtig, ein Beweis, daß jene Vorstellung nicht zutrifft. Dies lehrt die Berechnung. Da der Durchmesser am oberen Rand = 10 Ellen, die Höhe 5 Ellen und seine Dicke eine Handbreite [1], so ergibt sich als Volumen unter der Voraussetzung der vier möglichen Ellen, nämlich

der großen ägypt. E.	= 0,526 Meter,	V = 52399 Liter
„ kleinen „ „	= 0,45 „	„ = 32324 „
„ großen babyl. „	= 0,5569 „	„ = 61254 „
„ kleinen „ „	= 0,495 „	„ = 43023 „ [2].

Andererseits ist 1 Bat = 36,44 Liter, also 2000 Bat = 72880 Liter.

Hieraus folgt, daß der obere Teil des Beckens (wo die Messungen gemacht wurden) sich bedeutend verjüngte oder — wenn man lieber will —

[1] Die Handbreite = 0,075 Meter.

[2] Die 10 Ellen des Durchmessers beziehen sich nicht auf den Innenraum, wie aus der biblischen Angabe, eine Schnur von 30 Ellen habe den [äußeren] Umfang umspannen können, ersichtlich ist. Der Radius (5 Ellen) und ebenso die Höhe (5 Ellen) sind um je eine ‚Handbreite' zu vermindern, wenn man das Volumen berechnen will. Übrigens entsprechen 30 Ellen Umfang einem Durchmesser von nur $\frac{30}{\pi}$ = 9,5492 (statt 10) Ellen und umgekehrt beträgt der äußere Umfang, wenn der Durchmesser = 10 Ellen, 31,41 (nicht 30) Ellen. Unsere Rechnung setzt voraus, daß die ‚10 Ellen' auf Messung, die 30 Ellen auf Schätzung beruhen. Wäre es umgekehrt, so würden die obigen Werte des Volumens noch kleiner ausfallen. So würden sich unter Zugrundelegung der kleinen babylon. Elle nur 33538 Liter ergeben. Man will gefunden haben, daß die Berechnung 36000—40000 Liter ergibt; doch sind ihre Voraussetzungen wohl unzutreffend.

der untere sich bauchig erweiterte. Ob ‚2000' oder ‚3000' Bat der richtige Volumwert sei, läßt sich unter diesen Umständen gar nicht sagen; vielleicht liegt der exakte Wert zwischen den beiden Rundwerten.

b) Nach I Kön. 9, 28 brachte die Ophirfahrt Salomos ‚**420** Talente Gold' ein; nach II Chron. 8, 18 aber ‚**450** Talente Gold'.

Auch hier ist es nicht möglich, sich für eine der beiden Angaben zu entscheiden. Jedenfalls wäre es sehr naiv, zu glauben, der Chronist habe hier die 420 Talente des Königsbuches um 30 Talente vermehrt, nachdem er andere dem König zugeflossene Goldbeträge (120 Talente von der Königin von Saba, 666 Talente ordentliches Jahreseinkommen) ganz genau wiedergibt. Vgl. II Chron. 9, 9. 13.

7. Es erübrigt nun noch eines Falles zu gedenken, welcher der modernen Kritik für das Verfahren des Chronisten als besonders bezeichnend erschien. Er betrifft den Kaufpreis, den David für die Tenne Arawnas gezahlt hat.

II Sam. 24, 24 berichtet: David kaufte die Tenne — samt den gerade dort befindlichen Dreschochsen — ‚um Geld (Silber?): **50** Sekel' (בְּכֶסֶף חֲמִשִּׁים שְׁקָלִים). Nach I Chron. 21, 25 dagegen gab David dem Arnan für den Platz ‚Sekel Goldes (im) Gewicht (?) **600**' (שֶׁקֶל זָהָב מִשְׁקַל שֵׁשׁ מֵאוֹת).

Nach dem Wortlaut der beiden Stellen ist ihre Unstimmigkeit so groß, daß keine Aussicht auf eine annehmbare Lösung zu bestehen scheint. Zwar hat schon Calmet sich mit der (später von vielen adoptierten) Erklärung zu helfen gesucht, die 50 Sekel (Silber) seien der Preis für die Tenne, die 600 Sekel Gold der für das ganze spätere Tempelareal; allein der Text selbst bietet keinerlei Handhabe zur Annahme von zwei verschiedenen Käufen. Die modernen Kritiker sehen — natürlich — in dem großen Wert der Chronik eine tendenziöse Übertreibung. „Dem Verfasser der Chronik kostete es nichts, den König königlich bezahlen zu lassen," spottet Wellhausen, Prol.[6] 174.

An ein so plumpes Verfahren ist indes nach allem Bisherigen gar nicht zu denken. Es muß vielmehr irgendwo ein Schreibversehen oder ein Mißverständnis vorliegen. 50 Sekel Silber (etwa 156 Fr.) (ein Drittel des Kaufpreises eines Pferdes!) für das Grundstück samt den Dreschochsen wäre doch geradezu ein Spottpreis[1]. Andererseits ist 600 Goldsekel (etwa 33 750 Fr.) zu viel. Nur wenn die ‚50' Goldsekel und die ‚600' Silbersekel darstellten, käme ein annehmbares Verhältnis heraus; denn es ist sehr gut möglich, daß damals Gold : Silber = 12 : 1. (In spätbabyl.-persischer Zeit galt die Proportion $13\frac{1}{3} : 1$, bei den Römern 10 : 1.) Dann aber muß 1. II Sam. זָהָב ‚Gold' ausgefallen sein (was sich damit erklären ließe, daß der Abschreiber כֶּסֶף ‚Silber' statt allgemein ‚Geld' deutete); 2. I Chron. מִשְׁקַל nicht ‚Gewicht', sondern ‚Schätzungswert' oder ‚Gleichwert' bedeuten, also

[1] Man könnte entgegnen: Arawna wollte ja David das Ganze schenken! Nun, auch der Chittiter Ephron verfuhr so gegenüber Abraham (Gen. 23, 10 f.) und doch zahlte ihm dieser für das angebotene Grundstück 400 Sekel Silber. Zudem ist das dem Verkaufe vorausgehende Schenkungsangebot noch heute eine bekannte Formalität orientalischer Höflichkeit, die an die Großmut des Käufers appelliert.

im übertragenen Sinne genommen werden. II Sam. 24, 24 wäre demnach zu übersetzen: „er kaufte . . . um Geld (nämlich um): 50 Sekel [Goldes]", I Chron. 21, 25: „er gab . . . Goldsekel, den Schätzungswert (den Gleichwert) von 600 [Silbersekel]."

5. Zu den Leviten-Genealogien I Chron. 6, 5 ff.; 6, 18 ff., insbes. Samuel als Levit.

Einen Hauptgrund gegen die Echtheit der genannten Leviten-Genealogien (und die Existenz der Institution der Leviten zur Zeit Davids überhaupt) hat man darin zu finden geglaubt, daß I Chron. 6, 12 f. und 6, 18 f. der Prophet Samuel und sein Vater Elḳana unter die Leviten (speziell die Ḳahatiten) eingereiht werden; denn dies widerspreche der klaren Angabe I Sam. 1, 1, wonach Elḳana von dem Ephraimiten Ṣuph abstamme.

Hier wird aber zunächst nur gesagt, daß Elḳana vom Gebirge Ephraim und daß dessen Vorfahr Ṣuph ein Ephratit (אֶפְרָתִי) war. Manche halten letzteres für eine Nebenform von Ephraim, Ṣuph wäre somit ein Ephraimit. Andere dagegen vermuten, daß Ephratit einen ‚Bewohner des Gebirges Ephraim' bedeute, da unter dieser Voraussetzung der Widerspruch zwischen der Chronik und I Sam. verschwinden würde. So lange indes jene Deutung nicht unabhängig hiervon feststeht, wird sie von den modernen Gegnern des Chronisten nicht angenommen werden. Wir wollen daher den Sinn von ‚Ephratit' aus andern Stellen zu ermitteln suchen. Das Wort findet sich außer I Sam. 17, 12 und Ruth 1, 2, wo es einen Bewohner von Ephrat, einem Gau Judas, in dem Bethlehem lag, bedeutet, noch Richter 12, 5 und I Kön. 11, 26. Entscheidend ist die Richterstelle. Man vergegenwärtige sich die Lage! Die Gileaditen (Galaaditen) hatten die im Ostjordanland eingedrungenen Ephraimiten geschlagen und suchten nun die zersprengten Feinde einzeln bei der Flucht durch die nach Ephraim führenden Jordanfurten abzufangen. Die Wachposten stellten den Passanten zuerst die Frage: ‚Bist du ein Ephratit?' War die Antwort ‚Nein', so lautete die weitere Frage: Sage einmal ‚Sibbolet'! Die verräterische (ephraimitische) Aussprache Sibbolet überlieferte sie dem Tode. Hier ist die Bezeichnung ‚Ephratit' (אֶפְרָתִי) schon dadurch auffallend, daß sie in dem Passus v. 4—6 nur ein einziges Mal neben sechsmaligem Ephraim vorkommt. Es drängt sich da die Frage auf, warum forschte man nicht: ‚Bist du ein Ephraimit?' Die Gileaditer hatten jedenfalls mit der Möglichkeit zu rechnen, daß sich unter den Passanten auch solche fanden, die zwar in Ephraim wohnten, aber nicht zu dem Stamme der Ephraimiten gehörten; man denke nur an die levitischen Nachkommen Ḳahats, denen nach Jos. 21, 20 f.; I Chron. 6, 47. 51) gewisse Städte in Ephraim angewiesen waren. Diese Fremden galten natürlich nicht als Feinde der Gileaditen und mußten daher geschont werden. Wie aber waren sie von den Ephraimiten zu unterscheiden? Auf die etwaige Frage: ‚Bist du ein Ephraimit?' hätten sie natürlich ‚Nein!' geantwortet und die folgende Šibboletprobe hätten sie ebensowenig bestanden wie die Ephraimiten, deren Mundart sie sprachen, da sie unter ihnen lebten. Hatte aber die erste Frage den Sinn: ‚Bist du im Lande Ephraim wohnhaft?'

so wird zwar jeder Ephraimit, der ja für sein Leben fürchten mußte, instinktiv ‚Nein' geantwortet haben (denn von dem nachfolgenden ‚Šibbolet' wußte er noch nichts); der als Fremdling in Ephraim wohnhafte Israelit dagegen hatte keine Veranlassung, abzuleugnen, da ihn die Gileaditer nicht als Feind ansahen. Sein unbefangenes ‚Ja' bestätigte seine Unschuld und die Šibboletprobe kam bei ihm gar nicht zur Anwendung.

Auf Grund dieser Erwägung stehe ich nicht an, אֶפְרָתִי (Ephratit oder Ephrater) mit Bestimmtheit als ‚Bewohner der Landschaft Ephraim' zu deuten. Doch gehen wir noch einen Schritt weiter. Nach I Chron. 6, 18 ff. und 6, 7 ff. waren Elḳana, der Vater Samuels, und sein Ahne Ṣuph Nachkommen Ḳahats, des Sohnes Levis. Gemäß Jos. 21, 20 f. und I Chron. 6, 46. 51 aber waren den Nachkommen Ḳahats Städte in Ephraim nebst Weidetriften im Gebirge daselbst zugewiesen worden. Und gerade hier war nach I Sam. 1 der Wohnsitz Elḳanas und seines Ahnen Ṣuph. Außerdem entspricht der dortige Stammbaum Ṣuph-Toḥu-Elihu-Jeroḥam-'Elḳana wesentlich[1] dem in I Chron. 6, 19 f.; daß aber hier die Fortsetzung der Genealogie von Ṣuph bis Ḳahat und Levi rückwärts eigens erfunden sei, wird vernünftigerweise niemand in den Sinn kommen. Es ist zwar behauptet worden, der Chronist habe Samuel zum Leviten machen wollen, weil man sich dessen Wirksamkeit am Heiligtum zu Silo ohne levitische Abstammung in späterer Zeit nicht habe vorstellen können. Wäre dem so, so hätte er ihn, der doch späterhin priesterliche Funktionen ausübte, die nach der Anschauung einer ‚späteren Zeit' einem Leviten gar nicht zustanden, zum Priester promoviert, und aus dem nämlichen Grunde hätte man auch Elias und seinem Jünger Elisäus die gleiche Würde angedichtet. Übrigens spricht nichts so sehr für die Unbefangenheit des Chronisten als die Art seiner Wiedergabe der überlieferten Genealogien der Vorzeit I Chron. 5, 27—6, 38. Oder wird ein berechnender, historische Berichte nach vorgefaßten Meinungen zurechtstutzender Chronist seinen Lesern unmittelbar hintereinander genealogische Listen bieten, die — trotzdem sie sich auf dasselbe Geschlecht beziehen — in einer Reihe von Namen sich zu widersprechen scheinen, wie dies z. B. der Vergleich von I Chron. 6, 7–13 und 6, 18–23 zeigt? Daß ʿUzzia = Azarja konnte der Leser aus II Kön. 15, 1. 13 und Is. 6. 1 wissen; ebenso bot die Gleichung Ṣophai = Ṣuph keine Schwierigkeit; daß aber Amminadab = Jiṣhar, Uriel = Ṣephanja, Saul = Joel, Aḥimot = Maḥat, Naḥat = Toaḥ, Eliab = Eliel sein soll, das war doch befremdlich. Und noch mehr tritt der Unterschied hervor, wenn man 6, 5 f. mit 6, 24—28 und 6, 14 f. mit 6, 29—32 vergleicht; die Namen laufen hier obendrein nur kurze Zeit parallel; so fehlen 6, 5. 6 die 6, 24 f. entsprechenden fünf Namen späterer Abkömmlinge vollständig. Der Chronist verzichtet aber hier auf jede Erklärung; er bietet nur, was er vorfand und so wie er es fand. 6, 1—14 und 6, 16—32 sind zwei ganz selbständige, voneinander unabhängige Überlieferungen und selbst 6, 1–14 in sich betrachtet ist kein einheitliches

[1] Die kleinen Differenzen: Elī-el (Mein Gott ist der [wahre] Gott) statt Elī-hu (Mein Gott ist Er [Jahve]) und Toaḥ statt Toḥu sind belanglos.

Produkt, sondern aus drei ungleichartigen Genealogien zusammengesetzt. So geht die der Kahatiten 6, 7—13 bis zu [Joel] und Abia, den Söhnen des Propheten Samuel, herab, die der Gersoniten 6, 5f. dagegen bleibt schon halbwegs stecken. Diese letztere ist daher älter als die erstere oder sie lag dem Chronisten nur als Fragment vor. Zur Aufnahme solcher Dokumente in sein Buch konnte den Chronisten lediglich der Respekt vor der Überlieferung bestimmen; denn für seinen Zweck, den levitischen Ursprung der drei Sänger Heman, Asaph und Etan (aus Davids Zeit) zu zeigen, genügte 6, 16—31 völlig, während die Genealogien 6, 5—15 dafür nicht nur nicht dienlich waren, sondern mit Rücksicht auf deren Unvollständigkeit und zahlreichen Abweichungen von 6, 16ff. eher störend wirken und die Glaubwürdigkeit beeinträchtigen konnten.

Die einseitige Berücksichtigung gerade der Sänger-Leviten hat freilich den Verdacht wachgerufen, der Chronist habe dabei seine eigene Glorie im Auge gehabt, da er wohl selbst ein Sänger-Levit gewesen sei. Diese Unterstellung ist aber um so unbegründeter, als zwei wichtige Anlässe das Verfahren des Chronisten völlig rechtfertigten und sogar forderten. Der eine ist der Umstand, daß der Priesterkodex — auch ein Beweis seines hohen Alters! — von Sänger-Leviten noch nichts weiß; der andere aber ist die Tatsache, daß David, dessen unvergleichliche Größe der Chronist im zweiten Teil schildern will, zum Schöpfer des kirchlichen Gesangs ward, indem er eine auserwählte Schar der Leviten unter der Führung von Heman, Asaph und Etan (Jedutun) mit der Pflege der heiligen Musik betraute (I Chron. 25). Es war also aus zwei Gründen notwendig, die levitische Abkunft des Genannten eigens dokumentarisch im voraus zu erhärten.

Nun erhebt man freilich den weiteren Einwurf, daß nach einzelnen Stellen der Bücher Esra und Nehemia die Sänger und insbesondere die Söhne Asaphs noch im 6. Jahrhundert gar keine Leviten waren. Nur — sagt Wellhausen Prol.[6] 142 — wo der Chronist, der zugleich der Verfasser der genannten Bücher sei, nicht ältere Quellen wiedergebe, sondern frei schreibe, da betrachte er auch die Sänger und die Torwächter als Leviten.

Es bedarf aber gewiß keines tiefen Nachdenkens, um einzusehen, daß der Verfasser, der in der Chronik mit Nachdruck die levitische Abstammung der ‚Sänger' vertritt, so töricht gewesen wäre, eine Reihe von Angaben zu machen, die ihn selbst Lügen straften, zumal wenn dieselben älteren Quellen entnommen sind. Jedenfalls hat der Chronist selbst in den betreffenden Stellen, wo Leviten, Sänger und Torwächter nebeneinander genannt werden (Esr. 2, 42ff. 70 [= Neh. 7, 43ff. 73]; Esr. 10, 23f.) kein Anzeichen gesehen, daß Sänger und Torwächter keine Leviten seien. Beweis hierfür ist u. a. auch Neh. 45, 47, wo der Chronist gewiß nicht die Denkwürdigkeiten Nehemias zitiert, sondern — wenn auch natürlich auf diese oder eine andere ältere Quelle sich stützend — anstandslos die Sänger und Torwächter gleichsfalls von den ‚Leviten' trennt.

Es ist zudem ganz unrichtig, daß der Chronist nur da, wo er ‚frei schreibt', die Sänger und Torwächter als Leviten betrachtet. Woher weiß

man denn, daß der Chronist Esr. 3, 10; Neh. 11, 15—18. 22[1] oder gar Neh. 12, 8 f. 24 ff.; 13, 10. 22 ‚frei schreibt'? Neh. 12, 8 f. 24 ff. bieten ja Levitenlisten, die ihm bereits vorlagen und Neh. 13 stammt aus den Denkwürdigkeiten Nehemias. Hier könnte es nach v. 5 allerdings scheinen, als ob die Sänger und Torwächter nicht als Leviten betrachtet würden, da sie neben den Leviten genannt werden; aber aus v. 10 und 22 folgt das Gegenteil. „Alsdann hörte ich, daß die Gaben an die Leviten nicht abgeliefert worden, infolgedessen sich die Leviten und Sänger, die den Gottesdienst zu besorgen hatten, ein jeder auf sein Landgut zurückgezogen hatten" (v. 10) weist doch darauf hin, daß die zuerst genannten Leviten = Leviten im engeren Sinne + Sänger. Und wenn Nehemias den Leviten befiehlt, die Tore zu bewachen (v. 22) — was sie versäumt hatten! — so zeigt dies doch an, daß die Torwächter gleichfalls zu den Leviten zählten.

Die Scheidung: ‚Leviten, Sänger, Torwächter' ist also keine distinctio adaequata, sie beruht nicht auf einer wesentlichen Ungleichheit des Ranges durch Abstammung, sondern lediglich der dienstlichen Funktionen. Die Leviten einfachhin sind Priestergehilfen im Sinne des Priesterkodex (vgl. Neh. 12, 47). Ihre Gegenwart in Jerusalem war daher schon mit dem Bau des Altars und der Darbringung der ersten Opfer (Esr. 3) nötig und deshalb schlugen sie bei der Heimkehr ihre Wohnung in Jerusalem auf, während die Sänger, Torwächter und Tempelsklaven sich in den Ortschaften außerhalb der heiligen Stadt niederließen (Esr. 2, 70 = Neh. 7, 73). Zum ersten Male nach dem Exil traten die Sänger bei der Grundsteinlegung des Tempels auf (Esr. 3, 10).

Die Ergebnisse unserer Untersuchung sind also folgende: 1. Ṣuph, der Ahne Samuels, wird zwar I Sam. 1 als Ephratit bezeichnet; das bedeutet aber nach Richt. 12, 5 nicht, daß er dem Stamme Ephraim angehörte, sondern nur, daß er in dessen Bereich seinen Wohnsitz hatte. Schon dadurch allein wird es unmöglich, die Angabe des Chronisten I 6, Samuel sei Levit, als falsch zu erklären. 2. Diese Angabe ist aber um so glaubwürdiger, als der Chronist nicht nur die Abstammung Ṣuphs von Ḳahat, dem Sohne Levis, alten Genealogien entnimmt, sondern auch im Anschluß an Jos. 21 Ephraim als Wohnsitz der Ḳahatiten bezeichnet — ganz im Einklang mit I Sam. 1, wonach Ṣuph tatsächlich dort gewohnt hat. 3. Die genannten Genealogien sind nicht ein künstliches Machwerk, sei es des Chronisten selbst sei es eines seiner Vorläufer. Weder der Charakter jener Dokumente noch die Art ihrer Verwendung verraten einen unredlichen Zweck. Der Verdacht einer fraus pia zugunsten Samuels ist ebenso hinfällig, wie der einer Selbstverherrlichung des Chronisten. Die Aufnahme der Genealogien der Sänger-Leviten in die Chronik ist aber auch nicht planlos, sondern auf zweifache Weise wohl begründet. 4. Die Ansicht, daß die Bücher Esra und Nehemia, soweit sich deren Angaben auf ältere Quellen stützen, die levitische Abkunft der Sänger und Torhüter in Abrede stellen, ist unzulässig.

[1] Zur Würdigung der Liste Neh. 11 und ihres Verhältnisses zur älteren(!) Liste I Chron. 9 siehe den Schlußteil dieser Abhandlung.

6. Das Verhältnis der Priester Ṣadoḳ und Abjatar nur im chronistischen Lichte verständlich.

Nach der Katastrophe von Silo, von der wir leider nur bei Jeremias 7, 4 eine freilich dunkle Andeutung besitzen, finden wir die Heiligtümer, die einst unter der Obhut ʿElis standen (ausgenommen die hl. Lade, die von dort während der Philisterkriege weggeführt, von den Gegnern erobert, aber später zurückerstattet worden und im Kirjat-Jearim eine Zufluchtsstätte fand), in Nob, einem Ort im Stammgebiet Benjamins (Neh. 11, 32), unter der Obhut Aḥimeleks, des Urenkels ʿElis. Die freundliche Aufnahme und Hilfe, die dort David auf seiner Flucht vor Saul fand (I Sam. 21), sollte alsbald die Rache des eifersüchtigen Königs heraufbeschwören. Aḥimelek und fast alle übrigen Priester wurden ermordet, Nob zerstört. Nur Abjatar, der Sohn Aḥimeleks, entfloh zu David und rettete zugleich den hohenpriesterlichen Ephod dorthin.

Was aber war aus den übrigen Heiligtümern geworden? I Sam. schweigt darüber völlig. Der Chronist dagegen gibt — wenn auch nur mittelbar — willkommenen Aufschluß. I Chron. 15, 11 erscheint Ṣadoḳ, von Abjatar begleitet, schon zur Zeit der Überführung der Bundeslade nach dem Ṣion als (Hoher)priester. Gleich darauf (16, 39) wurden er „und seine Brüder, die Priester" von David beauftragt, auf der Höhe von Gibeon morgens und abends auf dem ‚Brandopferaltar' zu opfern, während die Bundeslade in Ṣion verblieb (v. 37). Dieser Auftrag aber bedeutet nicht etwa eine erstmalige Einrichtung des Opferdienstes auf Gibeon, sondern die Bestätigung[1] eines schon vorher bestandenen Brauchs. Und auf eben dieser ‚vornehmsten Opferhöhe' (I Kön. 3, 4) hat auch Salomo, der Freund Ṣadoḳs, kurz nach seinem Regierungsantritt auf dem ‚Ehernen Altar' Mosis vor dem Offenbarungszelt seine ‚Tausend Brandopfer' dargebracht (II Chron. 1, 3—6). Zwar hat man den historischen Charakter dieser Angabe bestritten, aber ganz mit Unrecht, wie oben S. 104 ff. gezeigt ward.

Hieraus folgt zunächst, daß das Offenbarungszelt und der Eherne Altar unter Saul (oder Isboset[2]) von Nob nach Gibeon gebracht worden sind, was um so begreiflicher erscheint, als dieser Ort gleich Nob im Stammgebiet Benjamins, der engeren Heimat Sauls lag. Es kann daher nicht zweifelhaft sein, daß während der letzten Zeit Sauls und der Regierung Davids in Hebron entweder schon Ṣadoḳ oder noch sein Vater Aḥiṭub (sowohl II Sam. 8, 17 als auch I Chron. 7, 8—53 bezeugt) als Hoherpriester amtete. Als (Hoher-)Priester tritt er in den älteren Geschichtsbüchern freilich erst in der Liste der obersten Beamten II Sam. 8, 17 auf, welche, wie aus der Vergleichung des folgenden Verses mit 20, 25 hervorgeht, jedenfalls vor Absaloms Empörung abgefaßt war, und hier wie später

[1] Infolge eines von David zur Lösung eines hierarchischen Konflikts bewirkten Ausgleichs, worüber unten sub 7.

[2] Isboset kommt hier natürlich nur dann in Frage, wenn die Heiligtümer von Nob nach dessen Zerstörung nicht sofort nach Gibeon gebracht, sondern längere Zeit anderswo verwahrt wurden, was ja nicht ganz ausgeschlossen ist.

(II Sam. 15, 24 ff.; 19, 20) erscheint er stets zusammen mit Abjatar und zwar jedesmal an erster Stelle. Nach der Chronik (I 15, 11) werden aber „die Priester Ṣadoḳ und Abjatar" schon vor der endgültigen Überführung der Bundeslade nach Ṣion von David berufen. In welchem Verhältnis standen beide (Hohen-)Priester damals zueinander? Wäre die Vollgewalt in Ṣadoḳs Händen und Abjatar sein Untergebener schlechthin gewesen, so konnte, nachdem letzterer bei Salomo in Ungnade gefallen war (I Kön. 2, 26 f.), nicht gesagt worden: „den Priester Ṣadoḳ setzte der König an die Stelle Abjatars" (2, 35). Dies kann vielmehr nur heißen: Ṣadoḳ trat in Amtsbefugnisse ein, die bisher nur Abjatar zustanden. Und welche waren diese? Es waren zwei: das Recht, den Ephod zu tragen und den unmittelbaren Dienst vor der Bundeslade zu verrichten. Ersteres ist schon durch I Sam. 23, 6. 9; 30, 7 (vgl. I Kön. 2, 26) rechtsgeschichtlich begründet; letzteres offenbart sich darin, daß auf der Flucht Davids vor Absalom nicht Ṣadoḳ sondern Abjatar es war, welcher vor der Bundeslade das Opfer darbrachte (II Sam. 15, 24). Daß vor der Bundeslade im Ṣion ein regelmäßiger (täglicher) Opferdienst stattfand, ist nach I Chron. 16, 37 nicht anzunehmen; die regelmäßigen Brandopfer wurden vielmehr von Ṣadoḳ und seinen Brüdern, den Priestern, auf der Höhe von Gibeon dargebracht. Merkwürdigerweise sagt die Chronik nichts von der gewöhnlichen priesterlichen Tätigkeit Abjatars; es kann aber kaum bezweifelt werden, daß auch die Itamariden zum Opferdienst auf Gibeon berechtigt waren [1], so daß sie unter den obengenannten Brüdern Ṣadoḳs gezählt werden, wie auch andererseits Ṣadoḳ an der Aufsicht über die Bundeslade Anteil hatte. Beweis hierfür ist II Sam. 15, 25. 27, wonach sich sogar auch hierin ein gewisser Vorrang Ṣadoḳs kundgibt. Aus alledem folgt, daß beim Beginn der Regierung Davids über Gesamt-Israel und noch in der Folgezeit bis auf Salomo zwei Priester sich in den Gebrauch der heiligen Geräte teilten und daß Ṣadoḳ nur den Primatus honoris einnahm. Dies war das Ergebnis der Beilegung eines Konflikts, mit dem wir uns S. 262 ff. eingehend beschäftigen werden. Daß aber überhaupt ein Streit um die hohenpriesterlichen Rechte entstehen konnte, erklärt sich nur auf Grund der Annahme, daß Ṣadoḳ der einen, Abjatar der andern Linie der gleichen priesterlichen Familie angehört. II Sam. und I Kön. sagen freilich darüber nichts; aber die Chronik bezeugt, daß Ṣadoḳ von Eleazar, dem älteren der zwei Söhne Aarons, die ihn überlebten, abstammte, das Haus ʿEli dagegen von dem jüngeren Itamar (I Chron. 5, 27 ff.; 6, 35 ff.; 24, 1 ff.). Man hat zwar geltend gemacht, die Listen I Chron. 5, 27 ff.; 6, 35 ff. lassen das Hohepriestertum von Eleazar bis auf Ṣadoḳ ununterbrochen forterben und stehen dadurch in Widerspruch mit 24, 1 ff., wonach die Familie ʿElis gleichfalls den Aaroniden angehöre. Allein mit keinem Wort verraten jene beiden Listen, daß alle Nachkommen

[1] Vgl. das Abkommen, das David zwischen Ṣadoḳ und Abjatars Sohn Aḥimalek bezüglich des Opferdienstes zustande brachte (I Chron. 24). Da hier Aḥimelek statt Abjatar als Kontrahent auftritt, so legt das allerdings den Gedanken nahe, daß letzterer selbst sich nicht dazu verstehen konnte, auf Gibeon zu opfern und die ganze Sache seinem Sohne überließ. (Vgl. auch das Verhalten Davids I Chron. 21, 28—22, 1).

Eleazars tatsächlich Hohepriester waren. Es handelt sich vielmehr nur um den genealogischen Nachweis, daß Ṣadoḳ (bzw. Ṣadoḳ und seine ‚Söhne') von Eleazar abstammen, also Aaroniden sind. Ebenso ist die Behauptung unbegründet, daß die Itamariden, als welche der Chronist die Familie ʿEli ausgebe, „historisch in der Luft schweben". Der einzige Grund, der sich dagegen vorbringen ließe, wäre die auffallende Unterbrechung der Reihe der Hohenpriester der älteren durch die der jüngeren Linie. Allein schon die Möglichkeit einer solchen Unterbrechung rundweg als unhistorisch abweisen zu wollen, erscheint doch recht willkürlich[1].

7. Priester und Leviten bei der Überführung der heiligen Lade von Kirjat-Jearim nach dem Ṣion. Ein folgenschwerer Konflikt zwischen König und Klerus.

Die Schilderung der feierlichen Einholung der Bundeslade I Chron. 13 und 15 erweitert den Bericht II Sam. 6 durch wichtige Zusätze.

Zwar stimmen die beiden Berichte im ersten Teile (Einberufung des Volkes nach Kirjat-Jearim zum Hause Abinadabs — Abholung der Lade auf einem Kuhwagen, den Uzza [Oza] und Aḥio, die Söhne Abinadabs, geleiten — Versuch Uzzas, die herabzufallen drohende Lade mit der Hand aufzuhalten, wobei er vom Schlage gerührt stirbt — Befehl des bestürzten Königs, die Weiterfahrt einzustellen und die Lade nach dem Hause Obed-Edoms aus Gat [Geth] zu bringen — ihr dreimonatiges Verweilen daselbst zum großen Segen des Hauses Obed-Edoms) trotz der recht selbständigen chronistischen Darstellung in der Hauptsache völlig überein; nur muß es auffallen, daß in der Chronik allein (13, 2) der Einberufung der ‚Priester und Leviten' besonders gedacht wird.

Im zweiten Teil, wo beide Berichte in dem Hauptvorgang (Feierliche Überführung der Lade vom Hause Obed-Edoms nach dem Ṣion unter Darbringung von Opfern, mit Musik, Gesang und Tanz, wobei David sich zum

[1] Ist es denn etwa völlig ausgeschlossen, daß in der an Ungebundenheit gewöhnten Richterzeit, während welcher sich jene Wandlung vollzogen haben muß, die ältere Linie aus politischen oder religiösen Gründen vom Volke gezwungen ward, zugunsten der jüngeren Linie abzudanken? Würde es etwa die entarteten Söhne ʿElis — wären sie nicht schon vor dem Vater hinweggerafft worden — ertragen haben? Selbst unter den geordneten Verhältnissen der Königsherrschaft galt das Recht der Erstgeburt keineswegs als unantastbar. Nach Absaloms Tod war Adonia der berechtigte Thronfolger und doch hat David statt seiner Salomo erkoren, wie auch späterhin das Volk nach dem Tode des Josias statt des Jojaḳim dessen um zwei Jahre jüngeren Bruder auf den Thron erhob. Warum konnte — was hier auf dynastischem Gebiet geschah — sich nicht auch auf hierarchischem ereignen? Wenn das Machtgebot Salomos den langjährigen Freund seines Vaters, den zweifellos legitimen Hohenpriester Abjatar verstieß, „so daß er nicht länger Priester Jahves war", was sollte den ungestümen Volkswillen der Richterzeit abgehalten haben, gegen eine mißliebig gewordene Priesterfamilie das gleiche zu tun? Natürlich ist das nur eine Möglichkeit; aber sie ist zu berücksichtigen. Es konnte aber auch sein, daß die Ablösung der älteren Linie durch die jüngere sich friedlich vollzog und zwar auf Grund einer ursprünglichen Bestimmung durch Wahl oder Losentscheidung, was im Falle, wo die ältere Linie kein mündiges oder (körperlich und moralisch) geeignetes Familienglied aufzuweisen hatte, sich von selbst empfahl.

Ärger seiner Gemahlin Michol auszeichnet — Unterbringung der Lade in dem von David errichteten neuen Zelt) übereinstimmen, nehmen die chronistischen Zusätze einen viel beträchtlicheren Raum ein. Sie beziehen sich abermals auf die Priester und Leviten (15, 1—25). Zunächst befiehlt David, an Num. 4, 15 (vgl. 7, 9) erinnernd: „Die Lade Gottes darf niemand tragen außer den Leviten; denn sie hat Jahve erwählt, die Lade Gottes zu tragen." Sodann beruft der König die Priester Ṣadoḳ und Abjatar und die obersten der Leviten zu sich, um ihnen zu sagen, daß sie samt ihren Brüdern, nachdem sie sich geheiligt hätten, die Lade Jahves heraufbringen sollten, und fügt hinzu: „da ihr das erste Mal nicht zugegen wart, hat Jahve unser Gott einen Riß an uns gerissen; denn wir haben uns um seinen Befehl nicht gekümmert". Außerdem erfahren wir, daß unter den musizierenden Leviten sich auch Obed-Edom befand, der zugleich einer der ‚Torhüter der Lade' war.

Alle diese Zusätze des Chronisten nun werden von der modernen Kritik als unhistorisch erklärt und verworfen; denn 1. sei es erwiesen, daß der Levitenstand zur Zeit Davids noch gar nicht existiert habe, und 2. widerstreite eine Vereinigung der beiden Erzählungen ganz ‚den Gesetzen historischer Interpretation'.

1. Was den ersten Punkt betrifft, so beruft man sich auf Deut. 18 und Ezech. 44, woraus klar hervorgehe, daß eine Scheidung zwischen Priester (Aaroniden) und Leviten ganz jungen Datums sei, was auch durch die ‚interessante Tatsache' bestätigt werde, daß G^B an der Stelle I Chron. 15, 4 nicht die Söhne Aarons und die Leviten, sondern die Söhne Aarons, die Leviten« biete[1].

Zu der Berufung auf Deut. 18 und Ezech. 44 haben wir bereits oben S. 119—125 Stellung genommen. Jene Berufung muß hiernach als verfehlt betrachtet werden. Was aber die angezogene Septuaginta-Stelle betrifft, so beweist sie schon angesichts des allein schon in den beiden Kapiteln 15 und 16 auch nach G^B [2] mehrfach klar hervortretenden wesentlichen Unterschiedes von ‚Priestern' und ‚Leviten' gar nichts. Vielmehr ist anzunehmen, daß 15, 4 ein *καί* ausgefallen ist.

2. Daß es ferner unter Berücksichtigung der Gesetze der historischen Kritik unmöglich sei, die beiden Erzählungen in Einklang zu bringen, suchte schon de Wette, Beiträge (1806) 88 ff., besonders durch folgende Erwägung zu begründen. „Wäre die erste (II Sam. 6) kurz und gedrängt, so wäre eine Vereinigung eher möglich, allein spezieller und anschaulicher kann nicht erzählt werden, und nur von den Leviten, wenn sie eine so wichtige Rolle gespielt hätten, sollte nichts gesagt sein? Der Verfasser der Chronik konnte sie nur hineinbringen, indem er sein Original entstellte und verstümmelte und mit sich selbst in Widerspruch geriet." (Dieses Urteil haben sich auch viele andere, besonders Wellhausen, Prol.[6] 171 zu eigen gemacht.)

Gerne gestehen wir, daß das gänzliche Schweigen von ‚Leviten' in II Sam. 6 zunächst überraschen muß. Es ist aber auch nötig, vor einer

[1] So Rothstein bei Kautzsch, Die Hl. Schrift d. A. T.[3] (1910) II 524.

[2] Cod. Vatic.

noch auffallenderen Tatsache die Augen nicht zu verschließen, nämlich der, daß auch die Priester mit keinem Worte erwähnt werden. Gerade durch die Nichtbeachtung dieser Erscheinung haben sich die Kritiker völlig den Weg zur Erkenntnis des historischen Zusammenhangs verlegt. Man erinnere sich doch zunächst folgender Tatsachen! Noch bevor David den Thron von Juda bestiegen, wird jedesmal sein Begleiter, der Priester Abjatar, erwähnt, wenn es sich um eine Orakelbefragung durch den Ephod [1] handelte (I Sam. 23, 9; 30, 7). Die heilige Lade aber war mehr als der Ephod. Als David vor Absalom floh, nahm er die Lade mit sich und da waren es denn auch „Ṣadoḳ und Abjatar (samt allen Leviten)", welche die Gesetzeslade Gottes trugen (II Sam. 15, 23). Und als das Opfer von der Hand Abjatars dargebracht war, so gebot David, daß wiederum die beiden Priester die Lade Gottes nach Jerusalem zurückbringen sollten. Der gleichen Amtsverrichtungen der „Priester (und Leviten)" wird I Kön. 8, 3 ff. gelegentlich der Überführung der Lade und des Offenbarungszeltes in den salomonischen Tempel gedacht. Fraglos galt daher zu Davids und Salomos Zeit das Tragen des Bundesheiligtums als ein ausschließliches Recht des Klerus, der — wie diese Stellen gleichfalls bezeugen — zwei verschiedene Stände, die Priester und die Leviten, umfaßte. Man hat zwar für gut befunden, sowohl II Sam. 15, 24 als auch I Kön. 8, 4 die „Leviten" als spätere Zutaten zu erklären und zu streichen, aber dies aus keinem andern Grunde als dem, daß es nach Deut. 18 und Ezech. 44 (siehe oben) damals noch keinen besonderen Levitenstand gegeben habe. So zeugt ein Irrtum den andern. Wenn aber II Sam. und I Kön. die Existenz beider Stände und ihre gesetzlichen Funktionen kannte, warum wird ihrer in II Sam. 6 mit keinem Worte gedacht? Wir könnten versucht sein, die Gründe hierfür lediglich oder hauptsächlich in der bereits früher (S. 237 f.) hervorgehobenen Eigenart der älteren Darstellung der Königszeit zu suchen, darin nämlich, daß diese 1. keineswegs lückenlos sind, ja sogar bedeutsame Ereignisse und Zustände nicht erwähnen und 2. kultischer Institutionen und Vorgänge in der Regel nur dann gedenken, wenn sie mit der Geschichte der Könige in innigem Zusammenhang stehen. Diese Erklärung allein bietet indes gerade in unserem Falle noch keinen befriedigenden Aufschluß.

Die Überführung der Bundeslade nach dem Ṣion war eine Staatsaktion von höchster Wichtigkeit, insofern die königliche Residenz zugleich zur Wohnstätte Jahves erkoren ward, wodurch der Bund zwischen Königtum und Priestertum endgültig besiegelt werden sollte.

Es erscheint daher zunächst ganz unfaßbar, daß des Klerus bei der Schilderung des Festzugs nicht ausdrücklich gedacht wird und dies selbst dann, wenn der Bericht viel kürzer wäre. Hier stehen wir vor einem Geheimnis, dessen Schleier nur mit Hilfe der Chronik gelüftet werden kann.

I Chron. 13, 2—4 beschließt die von David einberufene Volksgemeinde auf Antrag des Königs, zur feierlichen Abholung der Lade auch die in den Gauen des Landes zurückgebliebenen Volksgenossen und ebenso die Priester

[1] D. h. durch die in der Orakeltasche des Ephod befindlichen Lose (ʾUrim und Tummim; vgl. oben S. 95).

und Leviten in den ihnen angewiesenen Ortschaften einzuladen. Das ist recht auffallend. War denn bei der ersten Aufforderung des Königs der Klerus übergangen worden? Eine solche Unklugheit hat ein Mann wie David sicher nicht begangen. Nachdem er erst kurz zuvor König über Gesamt-Israel geworden, mußte ihm alles daran liegen, auch noch die im geheimen widerstrebenden Elemente (besonders bei den Benjaminiten[1]) für sich zu gewinnen. Und da war es vor allem nötig, sich der Gewogenheit und Treue des gesamten Klerus zu versichern, da nach diesem auch das Volk sich richtete. Also mußten schon aus politischen Gründen — von religiösen Erwägungen ganz zu schweigen — gerade die Mitglieder des Klerus in erster Linie zum Festzug geladen worden sein. Allein die Priester und Leviten blieben daheim. Daher die zweite Aufforderung (13,2). Sie war jedoch ebenso erfolglos. Dies geht schon daraus hervor, daß 13, 4—14 von einer Mitwirkung des Klerus nicht die Rede ist. Obendrein bestätigt dies der Vorwurf, den David 15, 13 gegen die Leviten erhebt. Warum aber blieben sie fern? Der Grund kann schwerlich anderswo gefunden werden als in dem Interessenstreit der älteren und der jüngeren Linie, von denen erstere durch Ṣadoḳ, letztere durch Abjatar vertreten war. Man darf sich die Sache wohl so vorstellen. Als David seine Absicht kundgab, die heilige Lade nach dem Ṣion zu bringen, regte sich begreiflicherweise der Unwille Ṣadoḳs und seiner Brüder sowie seines großen levitischen Anhangs. Als Haupt der älteren Linie und Vorsteher des hochangesehenen Heiligtums auf Gibeon, wo das Bundeszelt und der Eherne Altar Mosis war, glaubte er mit Recht geltend machen zu können, daß dorthin auch die heilige Lade gehöre. David war der entgegengesetzten Ansicht; die Bundeslade sollte nach dem Ṣion gebracht werden und es verstand sich damit eigentlich von selbst, daß auch das Bundeszelt, der Eherne Altar und die übrigen heiligen Geräte von Gibeon ebendorthin wandern mußten. Und wer sollte dort die erste Stelle einnehmen, Ṣadoḳ oder Abjatar, der Sprößling ʿElis? Das Recht sprach für Abjatar und dazu war dieser der Freund des Königs. Das Ergebnis war zunächst ein passiver Widerstand Ṣadoḳs und seines Anhangs: sie erschienen in Kirjat-Jearim nicht. Die Wirkung auf David mag man leicht ermessen. Er setzte seinen Willen ohne Leviten durch. Demgemäß wird denn auch weder nach der Chronik noch gemäß II Sam. in Kirjat-Jearim und während der ganzen ersten Fahrt ein Opfer dargebracht. Da — es war in der Nähe der Tenne Kidons (II Sam. 6: Nakons) — geschah das Schreckliche an Uzza. David wird zuerst von Unwillen, dann von Furcht erfaßt, und er gibt den Entschluß auf, das todbringende Heiligtum nach dem Ṣion überzuführen. Daß er schon damals die tiefere Ursache des Gottesgerichtes erkannte, ist kaum anzunehmen. Für unsere Frage ist dies auch zunächst nicht von Belang. Von Wichtigkeit dagegen ist, daß auch der Verfasser von II Sam. darin eine göttliche Strafe dafür erblickte, daß eine unbefugte Hand die heilige

[1] Saul und seine Söhne waren tot; aber ihr Geschlecht und dessen Haß gegen David lebte fort; auch fehlte es dem Hause Sauls selbst noch viel später nicht an Anhang (vgl. II Sam. 16 und 20).

Lade berührt hatte. Denn deutlicher als es 6, 7 geschieht, kann diese Ansicht nicht zum Ausdruck gebracht werden. Auch gestattet der Wortlaut nicht etwa die Annahme, der Verfasser habe nur die Volksmeinung wiedergegeben. Die naheliegende Frage aber, inwiefern Uzza unbefugt war, beantwortet er nicht. Erst die Chronik gibt 15, 2 durch Betonung des ausschließlichen Rechts der Leviten, die Lade zu tragen, und 15, 13 durch die von David gegen die Leviten erhobene Beschuldigung wegen ihrer Abwesenheit bei der ersten Beförderung der Lade Aufschluß. Aber auch David erkennt sich als mitschuldig; denn er sagt nicht: ihr habt euch um seine (Jahves) Vorschrift nicht gekümmert, sondern „wir", also auch der König, insofern er trotz der Abwesenheit des Klerus die Lade zu überführen wagte. Hier wird mit aller Offenheit die erste Wirkung eines schweren Konflikts zwischen König und Klerus gekennzeichnet, der in einem theokratischen Staate doppelt peinlich erschien und den David nicht anders zu lösen wußte als durch einen Ausgleich, der, obwohl er nicht dem Gesetze der Einheit des Kultes entsprach, die ganze weitere Regierung Davids hindurch fortdauerte und der noch unter Salomo durch das zweifache Opfer: auf Gibeon und vor der Bundeslade im Ṣion zum Ausdruck kam (vgl. oben S. 104—107).

Nicht nur der Konflikt selbst, sondern auch dessen durch die Verhältnisse aufgezwungene Lösung — die wir schon oben S. 257 angegeben haben — bedeutete für David eine um so größere Verdemütigung, als er gerade dem Willen der Ṣadoḳ-Priesterschaft sich beugen mußte, die erst infolge von Sauls Bluttat zu Nob in den Besitz der meisten Heiligtümer daselbst gelangt war und zwar höchst wahrscheinlich durch Sauls besondere Gunst. War auch diese Besitznahme durch Rechtsansprüche der älteren aaronidischen Linie gestützt, so durften dieselben ordnungsgemäß doch erst mit dem Erlöschen der Familie ʿElis in Kraft treten. Dazu kam, daß Aḥimelek, der Enkel ʿElis, gerade wegen der David geleisteten Dienste der Rache Sauls zum Opfer fiel und daß Aḥimeleks Sohn Abjatar seit langem Davids Freund war. Aber auch den Nachkommen Ṣadoḳs mochte es keine angenehme Erinnerung sein, daß Ṣadoḳ und sein Anhang durch ihr trotziges Verhalten auf Jahrzehnte hinaus die von David angestrebte Wiederherstellung der strengen Einheit des Kultes vereitelt haben, indem sie David das Zugeständnis abrangen, auf der Höhe von Gibeon auch fernerhin opfern zu können, während doch das eigentliche Heiligtum, die Bundeslade, auf dem Ṣion stand (!) und so zugleich dem später so oft verpönten Höhenkult Vorschub leisteten (vgl. hierzu das Urteil I Kön. 3, 2—4).

Man versteht daher leicht, daß der Verfasser von II Sam. mit Rücksicht auf das Ansehen der hohenpriesterlichen Familie und wohl auch Davids selbst es vorgezogen hat, über jene peinlichen Vorfälle ganz zu schweigen, ja sogar im zweiten Teil der Überführung der Bundeslade die Mitwirkung des Klerus nicht eigens zu erwähnen, um nicht die naheliegende Frage anzuregen: wo war denn dieser Klerus während des ersten Zuges? — eine Frage, mit der zugleich eine Reihe anderer aufgerollt worden wäre, deren Beantwortung aus den angedeuteten Klugheitsrücksichten gerade ver-

mieden werden sollte. Das Schweigen des Verfassers von II Sam. darf hier ebensowenig als ein Verstoß gegen die Wahrhaftigkeit angesehen werden wie das öftere analoge Verfahren des Chronisten (vgl. oben S. 293 ff.). Wenn aber letzterer in unserem Falle es für angezeigt hielt, das Geheimnis vor aller Augen zu enthüllen, so mag dies schon durch die großenteils veränderten Zeitverhältnisse zu erklären sein.

Die Gegner des Chronisten reden auch von einer ‚Verstümmelung', die sich der Chronist durch Unterdrückung der Stelle II Sam. 6, 12 erlaubt habe. Hier wird der Entschluß Davids, die bei Obed-Edom zurückgelassene Lade nach der Stadt Davids zu bringen, auf die Kunde zurückgeführt, daß Jahve wegen der Lade Obed-Edom und sein ganzes Besitztum gesegnet habe. Diesen Segen erwähnt auch der Chronist; aber die Ursache bleibt hier anscheinend ohne Wirkung auf David. Aus I Chron. 15, 2. 13 erfahren wir nur, David habe kundgegeben, daß die erste Überführung ungesetzlich gewesen sei, insofern sie nicht durch die einzig dazu berufenen Leviten geschah und daß darauf auch das Unglück an Uzza beruhe. Diese Erkenntnis aber mußte gerade durch die überraschende Kunde von dem Obed-Edom widerfahrenen Segen angeregt oder wenigstens bestätigt worden sein, falls Obed-Edom Levit war. Und das war er wirklich; denn im gleichen und im folgenden Kapitel (15, 18. 21; 16, 5) wird ein Obed-Edom als Levit und zwar in seiner Eigenschaft als Türhüter und Sänger (bzw. Zitherspieler) vor der Lade Jahves erwähnt, und es besteht kein Grund, in diesem einen andern zu sehen als den vorgenannten Obed-Edom [1]. II Sam. 6, 12 und I Chron. 15, 2. 13 lassen sich also recht gut vereinigen. Zudem dürfte die erste Stelle für sich allein betrachtet, d. h. ohne Rücksicht auf die chronistischen Zusätze, kaum eine hinreichende Begründung bieten, daß David alle Furcht vor einem neuen Versuch, die Lade nach seiner Residenz zu bringen, ablegte. Konnte doch der besondere Segen, den das Heiligtum dem Obed-Edom brachte, lediglich darauf beruhen, daß gerade dieser Mann in besonderer Weise Jahve angenehm war oder auch ein Zeichen sein, daß der Herr — wenigstens vorerst — dort und nicht in Ṣion wohnen wollte. Dieser Gedanke mußte sich David um so eher aufdrängen, als er — auch ohne Rücksicht auf das I Chron. 15, 13 b abgelegte Geständnis — sich nicht frei von Schuld fühlte, wenn auch nicht sofort nach dem Gottesgericht über Uzza, so doch später bei ruhiger Überlegung [2].

[1] Die Identität hat u. a. auch WELLHAUSEN, Prol.[6] 215 anerkannt, aber es gleichwohl fertig gebracht, ihn zu einem philistäischen ‚Hauptmann' zu machen (a. a. O. 170), weil er aus Gat stammte. Allein — ganz abgesehen von der Ungereimtheit, die darin liegt, daß nach dem Chronisten ein Philister es zum Leviten gebracht haben soll — ist Gat schwerlich die bekannte Philisterstadt, sondern das danitische Gat-Rimmon (Geth-Rimmon), wo nach Jos. 21, 24 Leviten wohnten.

[2] Schon die Art der Überführung der Lade mußte ihm als ungehörig erscheinen. So mochten die Philister verfahren (I Sam. 6, 7 ff.); der israelitischen Sitte entsprach die Fahrt auf einem Kuhwagen nicht und ebensowenig der ägyptischen, auf welche offenbar jene zurückgeht. Aber auch davon abgesehen war es unklug, angesichts der unebenen und steinichten Wege das Heiligtum einem unsichern Gefährt anzuvertrauen, statt es nach ägyptischer Weise, über die uns mehrere Abbildungen belehren, geübten Trägern zu übergeben.

Schließlich sei auch noch des Einwands gedacht, daß der Chronist sich selbst widerspreche. Der erste der beiden geltend gemachten Gründe (Wellh., Prol.[6] 170) ward indes schon soeben erledigt; und der zweite: in Kap. 15 der Chronik wird die Anwesenheit der Leviten während des ersten Zuges geleugnet, während sie in Kap. 13 durch v. 2 „die Fahrt der Lade auf dem Kuhwagen von den nebenherziehenden Klerikern stillschweigend approbieren läßt" ist nichts als eine Vermutung auf Grund einer völligen Verkennung des Textes. Ist doch dort nur von einer Einladung der Priester und Leviten zur Teilnahme an der Abholung der Lade die Rede, keineswegs aber auch von der Annahme der Einladung und der wirklichen Teilnahme des Klerus oder gar seinem „Nebenherziehen". Unter geordneten Verhältnissen war es allerdings selbstverständlich, daß der Klerus erschien und zwar schon in der ersten Versammlung; allein jene Voraussetzung trifft durchaus nicht zu, wie oben gezeigt.

So haben denn vorstehende Untersuchungen folgende Ergebnisse gezeitigt: 1. Der anscheinend klare und ausführliche Bericht II Sam. 6 birgt in Wahrheit mehrere Rätsel. 2. Diese lassen sich nur mit Hilfe der Zutaten der Chronik (I 13, 2; 15, 2. 13. 18. 21; 16, 5. 37 ff.) restlos lösen. 3. Darin liegt zugleich eine sichere Gewähr des historischen Charakters jener Zutaten selbst. 4. Außerdem stehen dieselben weder mit Deut. 18 und Ezech. 44 noch auch untereinander in Widerspruch. 5. Sie enthüllen uns einen schweren kultischen Konflikt zwischen David (und seinem Schützling Abjatar, dem Sprossen Helis) einerseits und der Ṣadoḳ-Priesterschaft nebst ihrem levitischen Anhang anderseits. 6. Der Streit endete damit, daß Ṣadoḳ, das Haupt der älteren aaronidischen Linie, seine bisherige Stellung als Priester auf der Höhe von Gibeon (Gabaon) — wo sich der Eherne Altar Mosis und das Offenbarungszelt befanden — behauptete und gegenüber Abjatar, dem Vertreter der jüngeren Linie, den primatus honoris empfing, während diesem in bezug auf das Tragen des Ephod und der Darbringung des Opfers vor der Bundeslade ein Sonderrecht zugestanden ward (welch letzteres erst nach der Absetzung Abjatars durch Salomo auf Ṣadoḳ überging). Die strenge Einheit des Kultes, die David wiederherzustellen beabsichtigte, ward so auf Jahrzehnte hinaus vereitelt und obendrein dem (Jahve-)Höhenkult überhaupt Vorschub geleistet. 7. Diese peinlichen Tatsachen wollte der Verfasser von II Sam. mit Rücksicht auf die hohenpriesterliche Familie Ṣadoḳ und wohl auch auf David nicht verewigen; daher sein rätselhaftes Schweigen.

8. Sind die großen Vorbereitungen des Tempelbaus durch David eine chronistische Erfindung? Wie sind seine unglaublich erscheinenden Riesenspenden (I Chron. 22 und 28) zu verstehen?

Auffallenderweise spricht die Chronik von Davids umfangreichen Vorbereitungen des Tempelbaus, von denen II Sam. gar nichts erwähnt. David bestellt Steinmetzen zur Behauung von Quadersteinen, beschafft Eisen und Erz in Menge, und die Tyrer und Sidonier liefern ihm Zedernbalken ohne Zahl (I 22, 2 ff.). Er übergibt sogar Salomo einen Plan

des Tempels und bestimmt im voraus das Gewicht des Goldes und Silbers für die einzelnen heiligen Opfergeräte, den Räucheraltar, die Cherube der Bundeslade, nachdem er schon vorher den künftigen ganzen Tempeldienst organisiert hat (I 28, 11—21). Besonders aber überraschen seine ungeheuren Spenden an Edelmetall zur Bestreitung der Baukosten: „hunderttausend Talente Gold und eine Million Talente Silber", denen er später noch „3000 Talente Ophirgold und 7000 Talente Feinsilber" zur Wandbekleidung und Beschaffung der heiligen Geräte hinzufügte (I 29, 3ff.). Doch damit nicht genug! Auch die Hochgestellten des Landes steuern nach Kräften zu dem großen Werke bei, indem sie „5000 Talente Gold und 10000 Dareiken(!) nebst 10000 Talenten Silber, 18000 Talenten Erz und 100000 Talenten Eisen" spenden (I 29, 6ff.). So scheint Salomo fast lediglich die Aufgabe zugefallen zu sein, die genau bestimmten Pläne des Vaters durchzuführen.

Natürlich hat die moderne Kritik nicht versäumt, diese Angaben in ihrem Sinne zu verwerten. Besonders Wellhausen, Prol.[6] 174f. hat mit ätzendem Sarkasmus nicht gespart. Ist dieser aber wirklich wissenschaftlich begründet? Auch in der vorliegenden Frage ist zunächst daran zu erinnern (siehe oben S. 237ff.), daß das Schweigen der älteren Geschichtsbücher noch gar nichts beweist, solange der Chronik nicht innere Widersprüche nachgewiesen werden können. Nun ist es aber von vornherein nicht nur nicht unwahrscheinlich, sondern im höchsten Grade wahrscheinlich, daß David — obwohl es ihm selbst versagt war, den Tempelbau in Angriff zu nehmen — nach Kräften bemüht war, umfassende Vorbereitungen dafür zu treffen. Dazu mußten ihn nicht nur sein tief religiöser Sinn, sondern auch seine Liebe zu seinem Nachfolger antreiben. Des letzteren Verdienst wurde dadurch nicht wesentlich verkürzt; denn selbst bezüglich der Vorbereitung blieb für Salomo noch der weitaus größere Teil zu tun übrig, wie der Chronist (I 22, 14) selbst angibt, indem er David zu Salomo sprechen läßt: „Auch (d. h. außer den Spenden an Edelmetallen, Erz und Eisen) Balken und Steine habe ich hergerichtet, und du wirst noch mehr dazu tun."

II Chron 1, 18—4, 22 (vgl. I Kön. 5; 6; 7, 13—50) bestätigt dies.

So ist von der Beschaffung von Zypressenholz (I Kön. 5, 24: vgl. 6, 15. 33) auch beim Chronisten erst unter Salomo (II Chron. 2, 7: vgl. 3, 5) die Rede; unter den Leistungen Davids an Bauholz (I, 22) werden nur Zedernstämme erwähnt. Freilich werden diese als אֵין מִסְפָּר ‚bis zur Unzahl', ‚unzählbar' bezeichnet, so daß die Beschaffung von weiterem Holzmaterial dieser Art durch Salomo ganz überflüssig erscheint. Allein jener termin. bedeutet bekanntlich nur ‚viele', im Gegensatz zu מִסְפָּר ‚wenige'. Eine genauere Berechnung des Bedarfs hat offenbar den Architekten Salomos überzeugt, daß der von David gewonnene Vorrat durchaus unzureichend war. Was ferner die Anweisung Davids über die Einrichtung des Tempelgebäudes und den Plan betrifft, so zwingt nichts, darin mehr zu erblicken als einen rohen Entwurf; denn I Chron. 28, 11ff. ist weder von Maß und Zahl, noch von der architektonischen Gliederung des Baus, noch von dem Plane der kunstvollen Ausschmückung des Innern die Rede — von den

Entwürfen für die zahlreichen heiligen Geräte, angefangen vom Kleinsten bis zum neuen ‚Ehernen Altar' und dem Riesenbecken des ‚Ehernen Meeres' ganz zu schweigen! Es ist also ganz und gar unzutreffend, wenn man (wie Wellhausen, Prol.[6] 174) behauptet, David habe den Tempelbau in allen Stücken bis aufs kleinste vorbereitet.

Und wie sind die Riesenspenden Davids an Gold und Silber zu beurteilen? Vor allem können die ‚100 000 Talente Goldes' den tatsächlichen Verhältnissen gar nicht entsprechen. Selbst Salomo in seiner Glanzzeit hätte nie auch nur annähernd solch' ungeheuere Summe aufbringen können. Seine ordentlichen Jahreseinkünfte — nach I Kön. 10, 14 (und II Chron. 9, 13) betrugen sie 666 Goldtalente — würden erst in 150 Jahren der Goldschenkung Davids gleichkommen. Selbst wenn die 100 000 Talente — gleich unseren Goldmünzen — nur $90\,^0{}_0$ Gold enthielten, so würde ihr Goldwert immerhin noch $12^1{}_2$ Milliarden Fr. betragen, d. h. mehr als das neunfache der gesamten Weltproduktion an Gold im Jahre 1900.

Viele sind nun sofort bei der Hand, den Chronisten oder doch wenigstens seine Quellen der unsinnigsten Übertreibung zu beschuldigen. Daß dies aber verfehlt ist, läßt sich an einem sehr interessanten Fall beweisen. Unter den Gaben der Oberen Israels für den Tempel werden I Chron. 29, 7 an erster Stelle ‚5000 Talente Gold' angeführt, worauf unmittelbar וַאֲדַרְכֹנִים רִבּוֹ folgt. Indem man hier ו als Waw copulativum ansah, hat man unbedenklich ‚und 10 000 Dareiken' übersetzt, als ob der Chronist habe angeben wollen: außer 5000 Talente Gold hätten die Oberen des Landes auch noch 10 000 Dareiken bzw. ebenso viele gleichwertige Goldgeld-Stücke gespendet. Zu Davids Zeiten gab es indes kein geprägtes Geld und selbst wenn es solches gegeben hätte, ist nicht zu erwarten, daß Darius I Hystaspis die nach ihm benannte Münze genau jenem altjüdischen Vorbild angepaßt hätte. Somit bleibt nur übrig, daß die 10 000 Dareiken vom Chronisten lediglich deshalb hinzugefügt wurden, um seinen Zeitgenossen, denen jene Münze wohlbekannt war, die Höhe des vorhergenannten Betrags klarzumachen; ו bedeutet also hier ‚oder', ‚gleichwertig' (vgl. die Nachträge). Aber 1 Talent Gold ist doch nicht gleich zwei Dareiken! Gewiß nicht, und dies wußte der Chronist und alle seine jüdischen Zeitgenossen so gut wie wir. Aber gerade daraus geht hervor, daß die Angabe „Talente" nicht von ihm herrühren kann, daß er vielmehr an Stelle dieses Wortes ein anderes gebraucht hat, welches ein weit kleineres Gewichtsmaß bezeichnet. Da das Gewicht der Dareike = 1 Sekel = $^1{}_{60}$ der babylonischen Mine = $8^7{}_{15}$ Gramm, so wiegt jenes angebliche „Talent" — in Wirklichkeit ein ‚Doppelsekel' = $16^{14}{}_{15}$ Gramm. Dieses Gewichtsmaß war bekanntlich in Assyrien und Babylonien in Gebrauch. 5000 dieser Doppelsekel betragen 84 666 Gramm und enthalten an reinem Gold durchschnittlich $96\,^0{}_0$, also 81 280 Gramm Gold, die dem Goldgehalt ($90\,^0{}_0$) von 251 968 Fr. entsprechen. Das ist immerhin eine respektable Summe. Nehmen wir an den 100 000 „Talenten" Goldes, die David spendete, die gleiche Reduktion vor, so ergibt sich ein Goldwert von über 5 Millionen Fr. Natürlich sind auch die Million Talente Silber, die noch hinzukommen, zu reduzieren. Nehmen wir auch hier für

Talente Doppelsekel und das spätere babylonische Wertverhältnis Gold: Silber = $13^1/_3$: 1, so stellt sich ein Silberwert von über $3^1/_2$ Millionen Fr. heraus. Beide Beträge zusammen ergeben mehr als $8^1/_2$ Millionen Fr. — eine wahrhaft königliche Stiftung! Und dabei sind die 3000 „Talente" Ophirgold und die 7000 „Talente" Feinsilber, die David kurz vor seinem Tode spendete[1], noch nicht eingerechnet. 3000 Talente Gold von Ophir hat allerdings David niemals besessen. Ist dies doch mehr als der siebenfache Betrag dessen, was erst Salomos große Expedition nach jenem goldreichen Landstrich im westlichen Jemen einbrachte (I Kön. 9, 26ff.). Immerhin stellen auch 3000 Doppelsekel Feingold ein wertvolles Geschenk (166 299 Fr.) dar.

9. Angebliche Verkehrung von I Kön. 9, 11 (Abtretung von 20 Städten Salomos an Ḥiram) durch die Chronik (II 8, 2).

Wahrscheinlich als Entgelt für seine dem Salomo geleistete Unterstützung durch Baumaterialien und Gold erhielt Ḥiram gemäß I Kön. 9, 11 von jenem „20 Städte in der Landschaft Galiläa". II Chron. 8, 2 aber wird berichtet: „Die Städte aber, die Ḥuram (Ḥiram) dem Salomo abgetreten hatte, baute Salomo (aus) und siedelte dort Israeliten an. Also — so wird behauptet — eine völlige Umkehrung des historischen Sachverhalts, natürlich zur Verherrlichung Salomos.

Diese Schlußfolgerung ist jedoch nicht berechtigt. Zunächst scheint es möglich, daß die abgetretenen Städte hier und dort nicht dieselben, sondern Tauschobjekte zwecks Grenzregulierung waren; allein ein solcher Tausch wäre doch I Kön. nicht unerwähnt geblieben. Wir haben obendrein allen Grund zur Annahme, daß es sich um die gleichen 20 Städte handelt, die Salomo zwar anfänglich an Ḥiram abtrat, aber von diesem nach ihrer Besichtigung wegen ihres geringen Wertes vorwurfsvoll zurückgewiesen wurden. Das ist doch I Kön. 9, 12. 13 klar genug ausgesprochen. Wenn aber der Chronist nur von Städten spricht, die Ḥiram dem Salomo gegeben (נָתַן), nicht aber zurückgegeben (הֵשִׁיב) hatte, so bedeutet dies nicht eine Verkehrung des Tatbestandes; denn es handelt sich nicht um Widererstattung fremden Gutes, da Ḥiram bereits tatsächlich rechtmäßiger Besitzer geworden war. Gewiß könnte die vom Chronisten gewählte Fassung den Eindruck erwecken, als seien jene Städte schon ursprünglich tyrisches Gebiet gewesen; eine beabsichtigte Irreführung dürfte indes nur dann vermutet werden, wenn lediglich oder hauptsächlich die Abtretung der Städte an Salomo als eine wichtige Tatsache erwähnt würde und vorausgesetzt werden könnte, daß den Zeitgenossen des Chronisten das I. Königsbuch fremd war. Aber beides trifft nicht zu. Von jener Abtretung ist hier nur nebenher und zwar lediglich zur Kennzeichnung der in Frage stehenden Städte die Rede; der eigentliche Zweck der Mitteilung aber ist der Hinweis auf Salomos Bautätigkeit im äußersten Norden und dessen teil-

[1] Schon die angegebene feine Qualität und der zugleich ausgesprochene Sonderzweck dieser Spende lassen klar erkennen, daß es sich hier nicht um eine Variante der früheren Meldung I 22, 14 handelt.

weise Besiedelung durch Israeliten. (In der Tat war das ‚Land des galil' — eines im Stamme Naphtali gelegenen Bezirks — selbst noch mehrere Jahrhunderte später [vgl. Is. 8, 23 mit II Kön. 15, 29] großenteils kanaanitisch — heidnisch). Außerdem wäre es psychologisch unverständlich, wie es der Chronist hätte wagen können, den Angaben einer allgemein anerkannten religiös-vaterländischen Schrift (des I. Königsbuches) offenkundig zu widersprechen. Höchstens hat er die Abtretung der 20 Städte Salomos an Ḥiram verschwiegen, um nicht ohne Not an eine in doppelter Hinsicht wenig rühmliche Tat[1] Salomos zu erinnern.

10. Ist das ‚Offenbarungszelt' und der ‚Eherne Altar Mosis' (II Chron. 1, 1ff.) eine chronistische Erfindung?

Der Chronist (II 1, 1ff.) berichtet, Salomo habe in Gibeon (Gabaon) vor dem Offenbarungszelt auf dem ehernen Altar Mosis geopfert. Davon — so behauptet man — wisse I Kön. nichts; andernfalls wäre es I Kön. 3, 4, wo von dem Opfer auf Gibeon die Rede, erwähnt. Wie verkehrt diese Schlußfolgerung ist und wie gerade diese Stelle die Angabe der Chronik rechtfertigt, wurde oben S. 105f. bewiesen.

B. Zur chronistischen Darstellung der Zeit der Könige von Juda.

1. Angebliche Vergeltungsschablone des Chronisten. Ist Abia nicht — wie die Chronik angibt — der Sohn, sondern der Bruder Rehabeams?

Nach Wellhausen, Prol.[6] 204, hat der Chronist die Bedeutung der einzelnen Könige nach dem recht sonderbaren Grundsatz eingeschätzt: „die verworfenen Könige (Joram, Joas, Aḥas) bauen keine Festungen, halten keine großen Heere, haben nicht eine Fülle von Weibern und Kindern; nur bei den frommen Königen, zu denen ja auch Rehabeam und Abia gehören, äußert sich in diesen Zeichen der Segen Gottes." Gehen wir hierauf etwas ein. Es soll gewiß nicht geleugnet werden, daß Reichtum, Machtfülle und Kindersegen dem Chronisten als Zeichen der göttlichen Huld galt; es ist aber eine ganz andere Frage, ob er oder sein Gewährsmann die diesbezüglichen Belege eigens erfunden hat, um damit seine Lieblinge zu verherrlichen. Und ist es denn überhaupt wahr, daß der Chronist jenes schablonenhafte Vergeltungsprinzip durchgeführt hat? Wo findet sich denn in seiner Darstellung gerade bei den frömmsten Königen Asa, Josaphat, Uzzia, Jotam, Ḥiskija, Josia auch nur eine Andeutung von „einer Fülle von Weibern und Kindern"? Und warum fehlt dieser Himmelssegen bei Amasja, der doch nach dem Zeugnis des Chronisten in der ersten Zeit seiner Regierung, die er als fünfundzwanzigjähriger antrat, sich ganz musterhaft verhielt? Etwa wegen seines späteren Falles (II 25, 14ff.)? Hätte der

[1] Indem er israelitisches Erbgut preisgab und zugleich einem großmütigen Freunde mit Geringschätzung vergalt.

Chronist mit einer solchen rückwirkenden Kraft der bösen Tat gerechnet, so hätte er dies noch eher bei dem Vater Amaşjas, dem „verworfenen" Joas getan; aber gerade diesem verschaffte der Priester Jojada „zwei Frauen", und „er (Joas) erzeugte Söhne und Töchter" (24, 3).

Und nun zurück zu den „frommen" Königen Rehabeam und Abia! Ersterer besaß laut Chronik (II 11, 18ff.) 18 Frauen und 60 Nebenfrauen und erzeugte 28 Söhne und 60 Töchter; letzterer (II 13, 21) 14 Frauen, mit denen er 22 Söhne und 16 Töchter erzeugte. Aus dieser stattlichen Zahl sollte nach obigem Prinzip geschlossen werden dürfen, daß sie die allerfrömmsten Könige auf Judas Thron waren. Daß aber der Chronist vom Gegenteil überzeugt war, wird sub 2 gezeigt. Woher also dieser Himmelssegen und warum dessen besondere Hervorhebung? Es sollte damit offenbar die Wirkung der David gewordenen göttlichen Verheißung des Fortbestandes seines Hauses (I Chron. 17, 10. 24. 27; II 6, 16; 7, 18) zum Ausdruck kommen, für den ja eine reiche Nachkommenschaft die nach menschlichem Ermessen beste Bürgschaft bietet. Zugleich sollte auch an den Gegensatz erinnert werden, der zwischen den beiden ersten judäischen Trägern jener Verheißung — trotz ihrer zeitweiligen schweren Verirrungen — einerseits und ihrem Zeitgenossen Jerobeam andererseits bestand, indem dieser durch seine völlige Lossage vom wahren Jahvekult die schleunige Vernichtung seines Hauses heraufbeschworen hat. Sind doch die gegen Jerobeam gerichteten Anklagen II Chron. 12, 14ff.; 13, 4—20 nicht ohne Grund den Meldungen der gesegneten Fruchtbarkeit des Hauses Juda unmittelbar vorangestellt, und ist bei keinem späteren Könige von Juda von Frauen- und Kinderreichtum mehr die Rede[1].

Wellhausen hat aber nicht nur den Zweck der chronistischen Angaben über die zahlreiche Nachkommenschaft Rehabeams und Abias gründlich mißverstanden; er hat dieselben auch — wenigstens die des Abia — ganz mit Unrecht als eine geradezu lächerliche Erfindung hingestellt.

Zur Beurteilung der Familiengeschichte der Davididen — so meint er Prol.[6] 205 — leistet besonders die Mitteilung 13, 21 nach Form und Inhalt gute Dienste: „Und Abia stärkte sich und nahm sich vierzehn Weiber und zeugte zweiundzwanzig Söhne und sechzehn Töchter." Man muß meinen, dies falle in das Königtum Abias und zwar nach dem angeblichen Siege über Jerobeam; er regierte aber alles in allem nur drei Jahre. Und

[1] Wenn aber II 24, 3 gesagt wird, der Priester Jojada, dem Joas so viele Wohltaten verdankte, habe ihm auch zwei Ehefrauen zugeführt, die ihm Söhne und Töchter schenkten, so steht dieser Hinweis weder mit der Gesinnungstüchtigkeit des jungen Königs noch mit der David gewordenen Verheißung in irgendwelchem ursächlichen Zusammenhang, sondern ist höchst wahrscheinlich bestimmt, die Undankbarkeit des Joas, der später Jojadas Sohn Zacharias im Vorhofe des Tempels steinigen ließ, besonders grell zu beleuchten. Dies zeigt klar 24, 22: „und der König Joas gedachte nicht der Liebe, die ihm Jojada, der Vater desselben (des Zacharias) erwiesen hatte, sondern ließ seinen Sohn töten". Diese Nachricht, die — wie so manches andere — in II Kön. fehlt, wird durch Matth. 23, 35 (vgl. Luk. 11, 51) bestätigt, wonach Zacharias (hier allerdings als ‚Sohn des Barachias' bezeichnet, wofür jedoch nach Hieronymus das Evangelium der Nazaräer ‚Sohn des Jojada' bietet) zwischen dem Tempel und dem Altare gemordet ward.

binnen dieser Zeit soll einer seiner Söhne (13, 23) sogar zum Manne gereift sein? In Wahrheit hat Abia überhaupt keinen Sohn gehabt, denn sein Bruder ist ihm gefolgt.

Prüfen wir diese Kritik in rückwärtiger Folge! Daß Asa nicht der Bruder, sondern der Sohn Abias war, wird auch durch I Kön. 15, 8 ausdrücklich bezeugt[1]. Dazu führt auch die Erwägung, daß Abia schon lange vor seiner Thronbesteigung heiratsfähig gewesen sein muß und bei seinem Tode sehr leicht einen regierungsfähigen Sohn haben konnte. Daran aber, daß Asa seinen Neffen mit Gewalt beiseite geschoben habe, ist nicht zu denken; dafür bürgt der religiöse, streng rechtliche Charakter dieses Fürsten, der gerade das Gegenteil vom skrupellosen Usurpator Joram (II Chron. 21, 4) war. Auch nötigt die chronistische Darstellung II 13, 21 in keiner Weise zu der Meinung, Abia habe die vierzehn Ehen erst nach seiner Thronbesteigung, ja sogar erst nach seinem Siege über Jerobeam eingegangen; vielmehr bildet v. 21a: וַיִּתְחַזֵּק אֲבִיָּהוּ „Abia aber erwies sich als (politisch) stark" (im Gegensatz zu Jerobeam) den Schluß des vorausgehenden Abschnitts, während der folgende Familienbericht die innere Kraft der Dynastie betont, ohne jedoch irgendwie eine Zeitfolge in bezug auf das Vorausgehende anzudeuten. Dies geschieht hier so wenig wie II Chron. 11, 18, wo — der damals 43-(oder 44)jährige! — Rehabeam gewiß nicht zur ersten Ehe schritt, was man freilich aus der (verfehlten) Übersetzung: „**Da** nahm sich Rehabeam Machlat . . ." schließen sollte. Oder geht etwa II Sam. 5 der Palastbau Davids der Zeugung von 11 Kindern und dieser

[1] Nun wird freilich I Kön. 15, 10 nach dem MT Ma'aka (Maacha), die Tochter Abišaloms (Absaloms), als Mutter Asas bezeichnet, während doch gemäß 15, 2 in Übereinstimmung mit II Chron. 11, 20. 22 eine Frau gleichen Namens und gleicher Abstammung die Mutter Abias war. Dies scheint allerdings zu beweisen, daß Abia und Asa Brüder waren. Allein nach II Chron. 13, 2 soll Abias Mutter Mikajahu (LXX: *Μααχά*), die Tochter Uriels von Gib'ea (Gabaon) gewesen sein. Der Widerspruch verschwindet, wenn die Tochter Uriels zugleich eine Enkelin Absaloms war und die Mutter Asas ebenfalls von Absalom (als Urenkelin) abstammte. Jedenfalls ist בַּת in keinem ber beiden Fälle ‚Tochter', sondern Enkelin bzw. Urenkelin. Das ergibt sich nach folgendem genealogischen Schätzungsverfahren. Absalom ward als dritter Sohn Davids um 1007 in Hebron geboren. Er hatte drei Söhne und eine Tochter namens Tamar (II Sam. 14, 27); allein jene starben bereits vor dem Vater (18, 18) und kommen schon deshalb für unsere Frage kaum in Betracht; außerdem hätte man, falls eine der beiden Maacha von einem der beiden Söhne abstammte, diesen doch als ihren Vater oder Großvater genannt, statt sofort auf Absalom zurückzugreifen. Tamar vermählte sich mit Uriel von Gabaon und gebar Maacha I, die spätere zweite Gemahlin Rehabeams, während Maacha II, eine Enkelin Tamars und Nichte von Maacha I, Abia heiratete. Nur so ist m. E. eine Lösung möglich. Nehmen wir nun an, daß Absalom bei der Geburt Tamars etwa 20, diese bei der Geburt von Maacha I gleichfalls etwa 20 Jahre zählte und letztere mit 16 Jahren sich vermählte, so fiele dieses Ereignis auf 1007—56 = 951 v. Chr., also, da Rehabeam bei seinem Regierungsantritt (929 v. Chr.) 41 Jahre zählte, auf das 19. Lebensjahr des Kronprinzen. Die Vermählung seines Sohnes Abia mit Maacha II mag etwa 18 Jahre später gefallen sein, so daß Asa 951—19 = 932 v. Chr. geboren werden, also bei seiner Thronbesteigung (910) 22 Jahre zählen konnte. Diese Darlegung zeigt u. a. auch, daß Uriel von Gabaon nicht der Vater, sondern der Großvater von Asas Mutter ist (gegen eine bisherige Ansicht, die u. a. KAMPHAUSEN bei KAUTZSCH, D. Hl. Schr. des A. T. I[3] [1909] 490[a] für wahrscheinlich hält).

Familiensegen dem Angriff der Philister zeitlich voraus, weil dies die Reihenfolge der Erzählung ist? Vollends unverständlich ist es obendrein, wie man dem Chronisten, dessen durchtriebene Entstellungskunst hervorzuheben man nicht müde wird, zutrauen kann, daß er einen eben geborenen Prinzen innerhalb zweier Jahren zum Manne reifen läßt.

2. Hat der Chronist das Charakterbild und die Taten Abias gefälscht?

Als einer der durchschlagendsten Belege für die tendenziöse Vergewaltigung der Geschichte seitens des Chronisten gilt der Schule Wellhausens folgender Fall. Dem König Abia wird II Chron. 13 keineswegs Treulosigkeit gegen Jahve vorgeworfen; ja er erscheint sogar gegenüber Jerobeam von Israel als ‚Bußprediger' für die von letzterem verführten Israeliten. Ganz anders lautet das Urteil I Kön. 15, 3: „Er wandelte in allen Sünden seines Vaters . . . und sein Herz war nicht ungeteilt gegenüber Jahve."

Die Gegenüberstellung wirkt hier blendend; spiegelt sie auch den wahren Sachverhalt wider?

Der Chronist berichtet II 12, 1, daß Rehabeam, der Vater Abias, nach Befestigung seiner Macht nebst ganz Israel das Gesetz Jahves verlassen habe. Der Einfall Sisaks habe zwar eine Besserung bewirkt; aber das Endurteil II 12, 14 lautet: „Er handelte böse; denn sein Sinn war nicht darauf gerichtet, Jahve zu suchen." Von seinem Enkel Asa, dem Sohn Abias, aber bezeugt der Chronist II 14, 2, daß er mit dem Götzendienst in Juda gründlich aufgeräumt habe. Damit ist zugleich klar gesagt, daß sein Vater Abia sich ebenfalls des Götzendienstes schuldig gemacht hatte. Und von seiner Mutter Maacha wird es II 15, 16 in der stärksten Form ausdrücklich bezeugt. Damit ist das Verhalten Abias vor dem Kampf mit Jerobeam 13, 3 ff., d. h. seine Berufung auf den wahren Kult zu Jerusalem gegenüber dem Kälberdienst Jerobeams zu Dan und Betel recht wohl vereinbar. Sie entsprang wenigstens teilweise aus politischer Berechnung, aber auch wohl aus religiöser Überzeugung. Selbst I Kön. 15 wirft ja Abia nicht völligen und bleibenden Abfall vor, sondern nur den Mangel an einer ungeteilten Hingabe an Jahve. Beweis dafür sind auch die I Kön. 15, 15 erwähnten Weihegeschenke Abias, die sein Sohn Asa in den Tempel Jahves bringen ließ. Es wäre auch schwer erklärlich, wie Asa, trotzdem seine Mutter dem Astartendienst ergeben war, das Muster eines frommen Königs werden konnte, wenn sein Vater ein eingefleischter Götzendiener und die — von diesem abhängige — Priesterschaft größtenteils korrumpiert gewesen wäre. Dies und der besondere Umstand, daß Abia hauptsächlich durch seines Vaters Schuld in Sünde geriet, dürfte es doch hinreichend rechtfertigen, daß der Chronist den Abia nicht eigens mit einer schlechten Note bedachte, es aber dem Leser zugleich ermöglichte, durch ein wenig Nachdenken ein zutreffendes Urteil über ihn zu gewinnen [1].

[1] Man vergleiche dazu Wellhausen, Prol.[6] 188, wo es heißt: In der Chronik sei „das ungünstige Urteil über Rehabeams Nachfolger Abia I Reg. 15, 3—5 nicht aufgenommen, weil die ersten jüdischen Könige, da sie ja den rechten Gottesdienst bewahren gegenüber den

3. Widerspricht die chronistische Darstellung der politischen Tätigkeit Asas wirklich den Tatsachen und dem gesunden Menschenverstand?

Auch die Berichte des Chronisten über die politischen Ereignisse unter Asa werden vielfach angefochten.

a) Zunächst wird die Zahl der Krieger Asas: 300000 Judäer und 280000 Benjamiten für übertrieben erklärt. Demgegenüber dürfen wir auf die Volkszählung Davids (etwa 70 Jahre vor Asa) hinweisen, die für Israel 800000, für Juda 500000 streitbare Männer ergab (II Sam. 24, 9). Man hat zwar auch diese Angabe als „entschieden zu hoch" bezeichnet; aber mit gutem Grund? Einen solchen könnte nur die zu geringe Bevölkerungsziffer liefern. Diese ist uns aber — unabhängig von jener Zählung — nicht einmal schätzungsweise bekannt. Auch die Tatsache, daß selbst mächtige Könige des Altertums nicht mit solchen Heeresmassen in den Krieg zu ziehen pflegten, beweist nichts gegen die biblischen Angaben; denn es ist etwas ganz anderes, über eine halbe Million Streiter zu verfügen und diese auch strategisch verwenden zu können. Schon die Unmöglichkeit geeigneter Verpflegung großer Massen angesichts der damaligen Verkehrsmittel ließ sehr große Heere in der Regel gar nicht aufkommen. Wie aber konnte Asa darauf verfallen, Hunderttausende kriegsbereit zu halten? Selbstverständlich verfolgte er damit nicht Eroberungsziele in entlegenen Ländern, sondern einen allseitigen, stets bereiten Grenzschutz durch die Bürgermiliz in den jeweilig bedrohten Stellen. Zum gleichen Zweck dienten die von Asa befestigten Plätze (I Kön. 15, 23; II Chron. 14, 6), in die er wohl kleinere Garnisonen von Berufssoldaten legte, um den Widerstand zu organisieren (vgl. II Chron. 33, 14). Sein eigentliches Heer war — der Bevölkerungszahl entsprechend — jedenfalls nicht sehr groß, und nur wo es sich um eine kurzfristige und dringliche Aktion zur Landesverteidigung handelte, wurde ganz Judäa aufgeboten I Kön. 15, 22 (II Chron. 16, 6). Solches war wohl auch bei der Invasion der Kuschiten der Fall.

b) Dieses Ereignis wird von Wellhausen, Prol.[6] 203 schlankweg als unhistorisch erklärt; denn es sei unglaublich, daß Zerah, der angebliche „König der Mohren und Lybier" mit einem Heere von einer Million „Ägypten überspringend" in Juda erschienen sei und daß Asa, der sich nicht einmal gegen Baesa von Israel zu wehren gewußt, jenes Äthiopenheer bei Maresa so geschlagen habe, daß kein einziger am Leben blieb.

Auch dieses Urteil ist nicht zutreffend. Daß Zerah ‚König' gewesen sei, wird im Text nirgends gesagt. Und dies ist um so mehr zu beachten, weil der Chronist solches nicht zu verschweigen pflegt (vgl. z. B. II 12, 2. 9; 16, 1. 2. 3. 7). Im vorliegenden Falle kommt hinzu, daß es besonders ehren-

israelitischen, die davon abgefallen sind, notwendig gut sein müssen". Also mußte nach dem Chronisten vor allem Rehabeam, der erste jüdische König, ‚notwendig gut sein'. Und diese Unterstellung wagt W. angesichts des klaren Zeugnisses des Chronisten II 12, 1. 14: „er (Rehabeam) fiel samt dem ganzen Volke Israels vom Gesetze Jahves ab" und „er handelte böse; denn er hatte seinen Sinn nicht darauf gerichtet, Jahve zu suchen"! Die Methode Wellhausens kennzeichnet sich hier selbst.

voll ist, ein Heer zu besiegen, das unter königlicher Führung steht. Schon deshalb darf Zeraḥ nicht mit Osorkon (I.), dem Sohne und Nachfolger des berühmten Šošenk (I.), identifiziert werden; aber auch aus andern Gründen nicht: Osorkon war nicht Kuschit wie Zeraḥ und ein königliches ägyptisches Heer wäre auch ganz anders ausgerüstet gewesen wie das Zeraḥs, das zwar ‚eine Million', also eine riesige Menge ausmachte, aber nur 300 Wagen zählte, während die Truppen Šošenks mit 1200 Wagen erschienen. Dieser Umstand und der ganze Verlauf des Unternehmens Zeraḥs weisen darauf hin, daß sein ‚Heer' kaum eine militärische Ausbildung besaß.

Schwierig ist die Frage: woher kam dieser Menschenstrom, der von Süden her sich über Judäa ergoß, von Nubien, der eigentlichen Heimat der Kuschiten (Äthiopier), oder von Arabien?

Daß eine große Volksmasse von Nubien nach Palästina aufgebrochen sein soll, erscheint zunächst sonderbar, zumal da von einer Teilnahme Ägyptens nichts verlautet. Erwägt man aber, daß infolge der geringen Ausdehnung des ertragfähigen Bodens die Ernährungsbedingungen in Nubien sehr erschwert waren und Judäa von früher her (II Chron. 12, 3) als ein gesegnetes, aber von einer militärisch nicht sehr widerstandsfähigen Bevölkerung bewohntes Land galt, so bot sich den darbenden Kuschiten gerade Judäa als geeignetes Ziel eines Eroberungszugs bzw. einer dauernden Ansiedlung dar. Dieses Unternehmen mochte auch leicht die Billigung Osorkons finden, so daß er ihren Durchzug durch Ägypten gestattete. Die Unabhängigkeit Judas, das einst den Ägyptern tributpflichtig war, reizte ja schon seinen Vater zu einer Strafexpedition und vielleicht hoffte er selbst durch die Kuschiten (und Libyer) Palästina unter sein Joch zu beugen. Es wäre somit ganz verständlich, wenn die in Frage stehenden Kuschiten aus Nubien durch Ägypten hindurch nach Palästina gekommen wären. Diese Annahme scheint sogar durch II Chron. 16, 8 gefordert zu werden, wonach unter den Truppen Zeraḥs auch Lubim (Libyer) waren.

Es gibt aber auch Anzeichen, die für die arabische Herkunft sprechen. Dahin gehört vor allem die Angabe II Chron. 21, 16, wonach die Araber, welche unter Joram in Judäa einfielen, „neben den Kuschiten wohnen". Was aber — so ließe sich einwenden — haben die Libyer (16, 8) mit diesen Kuschiten zu tun, da doch Libyen im Westen Ägyptens liegt? Sie können indes schon früher, d. h. von der Auswanderung aus Afrika her beisammen gewesen sein. Warum aber werden dann 21, 16 nur die Kuschiten erwähnt? Wohl aus dem gleichen Grund, demzufolge in II Chron. an vier Stellen des 14. Kapitels — im Gegensatz zu 16, 8 — nur von Kuschiten die Rede ist, weil sie nämlich den weitaus größten Teil des Völkergemisches bildeten. Ferner zeigt auch die Art, wie der siegreiche Asa alle Städte ringsum Gerar (bis wohin er die Kuschiten verfolgt hat) behandelte, sehr deutlich, daß er dort (im Norden der Sinaihalbinsel) schon auf feindlichem Boden stand. Allerdings hat man geltend gemacht, daß gerade der Weg, den die fliehenden Kuschiten eingeschlagen, auf Ägypten und nicht auf

Arabien deute[1]. Mir scheint es jedoch, daß Gerar (10 km südl. von Gaza) mindestens ebensogut auf dem Wege nach Arabien liegt. Noch weiter östlich — durch das Gebiet von Edom — den Rückzug anzutreten, empfahl sich schon deshalb nicht, weil Edom damals zu Juda gehörte.

Ob nun die Kuschiten von Nubien oder vom nordwestlichen Arabien kamen — einen innern Widerspruch bergen die chronistischen Angaben nicht. Auf den ersten Blick könnte es freilich befremden, daß Asa nach seinem Siege über die Kuschiten gegenüber Baesa fast ohnmächtig erscheint, so daß er sich sogar entschließt, die Gunst des Königs von Aram mit Gold und Silber zu erkaufen. Die damalige Besorgnis Asas war indes wohlbegründet. Vor Baesa allein — obgleich dessen Heer weit stärker war als das seine — fürchtete er sich nicht, wohl aber vor der vereinigten Macht von Israel und Aram. Möglicherweise fühlte er sich auch durch den Kampf mit den Kuschiten (im vorhergehenden Jahr, worüber sogleich) geschwächt und geschulten Heeren gegenüber weniger gewachsen. Das Verhalten Asas gegenüber den neuen Feinden ist also keine „vernichtende Kritik des Sieges, den er vorher über die Äthiopen davon getragen haben soll" (Wellhausen). Übrigens dürfte durch den demütigen Bittgang zu Benhadad von Aram — trotz des Spruches die Klugheit ist der beste Teil der Tapferkeit — der Lobpreis „der tapferen Taten"[2] Asas, den nicht etwa die Chronik, sondern das I. Königsbuch (15, 23) verkündet, schwerlich hinreichend erklärt werden. Welche Taten gemeint sind, erfahren wir aus diesem Buche allerdings nicht; aber der Chronist bietet wenigstens eine glänzende Probe davon.

c) Dagegen scheinen andere Nachrichten über Asa nicht mit den Königsbüchern in Einklang zu stehen. Nach II Chron. 14, 5 (vgl. 14, 8 und 15, 10. 15) hatte das Land bis zum 14. oder — wie sich zeigen wird — bis zum 15. Jahre Ruhe. Nun heißt es aber weiter: „Es war kein Krieg bis zum 35. Jahre der Regierung Asas; im 36. Jahre . . . zog Baesa gegen Juda und befestigte Rama usw." Dazu stimmen jedoch die Angaben von I Kön. anscheinend nicht. 15, 16 sagt: „Es war aber Krieg zwischen Asa und Baesa, dem Könige von Israel, solange sie lebten (‚alle ihre Tage')." Da ferner nach 15, 33 Baesa schon im 3. Jahre Asas den Thron bestieg und bereits in dessen 26. Jahre starb, so sind selbstverständlich die Jahreszahlen 35 und 36 unrichtig. Wie lösen sich die Widersprüche?

Was zunächst I Kön. 15, 16 betrifft, so ist die Zeit ‚alle ihre Tage' gewiß nicht von der Thronbesteigung Baesas an zu rechnen. Der terminus a quo bleibt vielmehr zunächst unbestimmt; er wird erst durch das folgende Ereignis, die Befestigung Ramas (v. 17ff.) bezeichnet. Die Tatsache, daß die Feindseligkeiten von da ab, wenn auch mit Unterbrechungen (wie schon v. 21 lehrt), bis zum Tode Baesas viele Jahre fortdauerten, rechtfertigt durchaus den v. 16 gewählten Ausdruck. Daß die Befestigung von Rama der Anfang des Kriegszustandes zwischen Asa und

[1] So neuerdings noch Flinders Petrie, A history of Egypt vol. III, 242 f.

[2] Es ist bedeutsam, daß der Verfasser der Königsbücher nur bei zwei Königen von Juda ausdrücklich von ihren ‚tapferen Taten' spricht: bei Asa und Ezechias.

Baesa war, lehren auch die Worte des Propheten: „von nun an gibt es Kämpfe für dich!“ (II Chron. 16, 9).

Und nun zu den Jahreszahlen! Was hat an Stelle der irrigen ‚35‘ in II Chron. 15, 19 gestanden? Das läßt sich mit Sicherheit ermitteln. Was heißt denn: „es war kein Krieg bis zum n. Jahr Asas“? Etwa, daß im n. Jahr noch kein Krieg war, sondern erst im darauffolgenden? Keineswegs; vielmehr war im n. Jahre der erste Krieg[1]. Die Stelle greift also auf den Einfall Zerahs zurück und da dieser nach 15, 10 nur das 14. oder 15. Jahr gewesen sein kann, so muß 15, 19, wo die ‚5‘ durch die folgende ‚6‘ verbürgt wird, die Jahreszahl **15** angenommen werden. Die Feindseligkeiten zwischen Asa und Baesa begannen somit im 16. Jahre des ersteren und dauerten bis zu seinem 26., also 11 Jahre hindurch[2].

4. Angebliche chronistische Übertreibungen des religiösen Eifers Asas und seines Sohnes Josaphat.

Der Chronist — so behauptet man ferner — übertreibt die Verdienste Asas und seines Sohnes Josaphat um die Reinheit des Kultes, indem er II 14, 4 und 17, 3. 6; 19, 3 meldet, die beiden Könige hätten ‚die Höhen‘ abgeschafft; hintendrein (15, 17 und 20, 32. 33) aber habe der Chronist mechanisch seine Vorlage I Kön. 15, 14 und 22, 43. 47 kopiert, wonach die Höhen geblieben sind (so Wellhausen, Prol.[6] 188 und andere).

Die Kritik setzt also hier voraus, daß der Chronist, dem sie sonst eine planmäßige Umdichtung der Geschichte zutraut, an zwei Stellen Berichte aufnehme, die seinem kurz zuvor gefällten Urteil stracks widersprechen. Das ist aber schon an sich höchst unwahrscheinlich. Obendrein trifft es auch gar nicht zu. Nach II Chron. 14, 4 ‚beseitigte er (Asa) in allen Städten Judas die Höhen und die Sonnensäulen‘, welch' erstere — wie schon die Zusammenstellung mit den Sonnensäulen zeigt — sich auf den eigentlich heidnischen Kult beziehen. Das gleiche ist aus 17, 6 ersichtlich, besonders wenn man den Zusammenhang mit 17, 3 beachtet. Hier wird gesagt, daß Josaphat (persönlich) ‚sich nicht an die Baale hielt‘; 17, 6 dagegen, daß er es obendrein wagte, an die Ausrottung des Baalkultes zu gehen (‚da

[1] So nach der konstanten, aber allzuwenig beachteten hebräischen Zählweise, worüber in den beiden letzten Abhandlungen dieses Buches eingehend.

[2] Die Vermutung, daß ‚35‘ und ‚36‘ wohl zu 15 und 16 abzuändern sei, ist schon alt; triftige Beweisgründe hat man jedoch — soviel ich sehe — nicht vorgebracht. Die Annahme, daß der Einfall Zerahs im 14. Jahr Asas stattgefunden habe, zeigt, daß man 15, 19 nicht richtig gedeutet und sich so den Weg zur Ermittelung der ursprünglichen Jahreszahlen verlegt hat. Zwar behauptet Wellhausen, Prol.[6] 199, durch die erwähnte Korrektur werde der Zusammenhang mit 16, 7 ff. zerstört; was aber W. hier unter ‚Zusammenhang‘ versteht, ist doch wirklich nichts als eine recht wunderliche Konstruktion. W. meint nämlich, der Chronist habe den Ausbruch des Krieges zwischen Asa u. Baesa und die Bitte Asas um Hilfe beim König von Aram (II Chron. 16, 3) absichtlich so spät (ins 36. Jahr) angesetzt, damit der Zusammenhang mit der Strafe, die den König erst gegen Ende seines Lebens getroffen habe, klar hervortrete. Allein die Strafe, die Asa dafür trifft, daß er mehr auf den König von Aram als auf Jahve vertraute, ist nach der Chronik nicht die dreijährige Krankheit gegen Ende des Lebens, sondern eine ständige Befehdung (16, 9) in der langen vorausgegangenen Zeit.

ihm in den Wegen Jahves der Mut wuchs, so beseitigte er auch die Höhen und die heiligen Bäume ‚aus Juda'). Von den Jahve-Höhen ist auch hier nicht die Rede. Diese werden — als unter Asa und Josaphat fortbestehend — erst 15, 16f. und 20, 32f. erwähnt und zwar an erster Stelle in bemerkenswerter Weise. Dort berichtet der Chronist, daß Asa der eigenen Mutter wegen ihres Götzendienstes nicht geschont und fährt dann fort: ‚Die Höhen aber wurden in **Israel** nicht abgeschafft, doch war das Herz Asas ungeteilt sein Leben lang.' Selbstverständlich ist hier ‚Israel' kein geographischer Begriff im Sinne von ‚Nordreich'; denn in diesem hatte ja Asa gar nichts zu befehlen. Vielmehr bezeichnet ‚Israel' das durch seine Abstammung und Religion von der Heidenwelt gesonderte Volk Judas[1]. Damit sind die genannten Höhen als Jahve-Kultstätten deutlich gekennzeichnet[2].

5. Eine sonderbare, dem Chronisten zugeschriebene Verwandlung eines Kriegsberichts aus der Zeit Josaphats.

Besonders bezeichnend hat man die Art gefunden, wie der Chronist II 20 den Bericht II Kön. 3 „im Geiste des sogenannten Midraš" „vollständig umgebildet" habe (vgl. Wellhausen, Prol.[6] 199f. 203; Kautzsch-Rothstein bei Kautzsch, D. Hl. Schr. II[3] [1910] 493, 569[1]).

Zweifellos müßte man an der Glaubwürdigkeit der Chronik gründlich verzweifeln, wenn es sich hier wirklich um zwei Berichte über dieselben Ereignisse handelte. Aber gerade ihre in allen Einzelheiten hervortretende Verschiedenheit weist klar darauf hin, daß II 20 gar nichts mit II Kön. 3 zu tun hat.

II Kön. 3 zieht Joram von Israel gegen den abtrünnig gewordenen Mesa von Moab, und Josaphat von Juda schließt sich Joram an. Beide ziehen durch die Steppe von Edom, wo sich auch der dortige König mit seiner Streitmacht zu ihnen gesellt. Sieben Tagereisen waren sie bereits vorgerückt. Da geht für Menschen und Vieh das Wasser aus. In ihrer Angst nehmen die drei Könige ihre Zuflucht zu dem dort weilenden Propheten Elisa (Elisäus). Er hilft nach anfänglicher Weigerung. Auf sein Geheiß machen sie in einem Bachtale Grube an Grube und am andern Morgen — zur Zeit des Speiseopfers — kommt plötzlich Wasser von Edom her und füllt die Gruben. Der Prophet verheißt obendrein Sieg über die Moabiter, Einnahme ihrer Städte und Verwüstung ihrer Felder. Die Moabiter erwarten den Feind an der Grenze von Edom (wohl am Wadi el-Hesā). In dem reflektierten Lichte der Morgensonne erscheint ihnen das Wasser rot wie Blut. Im Glauben, daß die Könige aneinander geraten seien, stürzen sie sich beutegierig auf den Feind, werden aber zurückgeschlagen und verfolgt, ihre Felder verwüstet und ihre Städte bis auf Kir-Hareset (heut. Kerak) erobert. Als aber Mesa hier auf

[1] Ähnlich II Chron. 12, 1, wo Rehabeam (Roboam) und mit ihm ‚ganz Israel' (d. h. die Israeliten Judas) von den Gesetzen Jahves abfielen. Ebenso 23, 2 ‚die Leviten aus allen Städten Judas und die israelitischen Familienhäupter' und 24, 5: ‚Gehet hinaus in die Städte Judas und sammelt von ganz Israel Geld.' (Dem Chronisten gelten als wahre Israeliten nur die Juden; die Bewohner des Nordreichs waren ja dem Kälberdienst zu Betel und Dan ergeben und verehrten Jahve nur dem Namen nach.)

[2] Damit dürften u. a. auch die Auffassungen von Kautzsch und Rothstein bei Kautzsch, Die Hl. Schrift[3] III (1910), 493 (Einl.) und die Noten zu II Chron. 15, 17; 17, 6; 19, 3 erledigt sein.

der Stadtmauer seinen erstgeborenen Sohn als Brandopfer darbringt, ziehen sich die Israeliten entsetzt zurück und kehren heim.

Und nun zu II Chron. 20. Hier sind umgekehrt die Moabiter und zwar im Bunde mit den Ammonitern und dem Bergvolk von Seir die Angreifer, und richtet sich der Angriff lediglich gegen Josaphat auf dessen eigenstem Gebiet (von Joram und dem König von Edom ist gar nicht die Rede). Schon sind die Moabiter und Ammoniter bis Engedi (am Westufer des Toten Meeres) vorgedrungen. Der geängstigte König und das Volk flehen im Tempel um Rettung. Da verkündigt der Prophet Jachasiel, ein Nachkomme des Leviten Asaph, den günstigen Ausgang - nicht durch die Waffen der Juden, sondern durch das direkte Eingreifen Gottes. Auf das Geheiß des Propheten rückt Josaphat gegen die Feinde zur Steige von Ṣiṣ (zwischen der Höhe von Tekoa und Engedi). Den Kämpfern voraus ziehen im Festschmuck die Sänger-Leviten unter jubelndem Absingen des ‚Danket Jahve'. Gleichzeitig geraten die Feinde durch Gottes Fügung in einen Hinterhalt, verwirren und vernichten sich gegenseitig. Als die Juden die Höhe erreichen, von der die Ebene sich überblicken läßt, sehen sie Leiche an Leiche. Die Juden aber machen reiche Beute drei Tage lang und feiern dann in dem noch heute ‚Lobpreistal' genannten Orte die Großtat des Herrn.

Hier wie dort stoßen wir auf eine wunderbare Begebenheit; aber viel unerklärlicher ist es, wie der Bericht der Chronik aus dem des II. Königsbuches entstanden sein soll[1]. Muß man da nicht annehmen, daß das Ereignis der Chronik vor oder nach dem Zug Jorams und Josaphats gen Moab eintrat? In der Tat weist alles darauf hin, daß der Einfall der Moabiter und Ammoniter vorher geschah.

Die Moabiter, die schon David tributpflichtig geworden (II Sam. 8, 2) waren schon gleich nach Aḥabs Tod von Israel abgefallen (II Kön. 1, 1). Der unmittelbare Nachfolger des letzteren, Aḥazja, war vielleicht schon durch seinen Unfall (II Kön. 1, 2) gehindert, die verlorene Oberhoheit wiederzugewinnen. Mesa von Moab aber mußte natürlich daran gelegen sein, diese Situation auszunutzen. Nach dem Grundsatz ‚divide et impera' gelangte er am leichtesten zum Ziel, wenn er Josaphat von Juda, des Verwandten Aḥazjas und Bundesgenossen seines Vaters Aḥab, durch einen Überfall einen vernichtenden Schlag versetzte. Wie aber konnte dies unversehens geschehen? Der kürzeste Weg führte um das Südende des Toten Meeres herum durch Edom. Dieses Gebiet war indes damals noch unter jüdischer Oberhoheit (vgl. II Kön. 8, 20. 22); es ist daher wahrscheinlich, daß Mesa — um seine Absichten zu verdecken — zuerst südwärts, östlich vom Seir-Gebirge zog und dann erst nordwestwärts abbog. Dies wird auch durch den Umstand nahegelegt, daß jenem Gebirge entstammende Mannschaften einen Teil seines Heeres bildeten (II Chron. 20, 23). Daß die Moabiter und Ammoniter später jene Edomiter niedermachten, erklärt sich wohl daraus, daß sie — als sie in den Hinterhalt geraten waren und zugleich den Jubelruf der Juden vernahmen — den Verdacht schöpften, die Edomiter hätten an ihnen

[1] Der einzige Zug von Ähnlichkeit, den man (vgl. WELLHAUSEN l. c. 203) glaubte entdeckt zu haben, soll in der ‚gegenseitigen Aufreibung der Feinde' und der Beschränkung des Widerparts auf die Arbeit des Beutemachens II Kön. 3, 23 und II Chron. 20, 23 bestehen. Im ersten Fall war aber die Aufreibung und das Beutemachen eine Illusion des Gegners, im zweiten Wirklichkeit, aber zugleich eine solche, die sich verstehen läßt, wie sogleich gezeigt wird. Zudem sind alle näheren Umstände hier und dort völlig verschieden.

Verrat geübt, was ja auch vielleicht der Fall sein mochte. Die psychologische Wirkung der Bedrängnis von ungeahnten Feinden im Verein mit Jubelliedern, die über die Höhe herüberschallten, der befremdende festliche Aufzug der Juden, den die moabitischen Späher ihren Leuten hinabmeldeten, konnte geradezu niederschmetternd sein. Die Eindringlinge sehen sich plötzlich einem siegesgewissen, von höherer Macht geführten Feind gegenüber. So geben sich auch Moabiter und Ammoniter wechselseitig den Tod — schwerlich in blinder Raserei, sondern weil sie ihren Feinden nicht in die Hände fallen wollten. Hiermit erklärt sich in einfacher Weise die ganze Stelle II Chron. 20, 1—30. Und der Text selbst bestätigt unseren chronologischen Ansatz. 20, 35 heißt es nämlich: „Darnach (אַחֲרֵי כֵן) verbündete sich Josaphat, der König von Juda, mit Aḥazja, dem Könige von Israel . . .“ Wie man ohne weiteres sieht, schließt sich diese Stelle chronologisch an 20, 28 f. an (v. 31—34 bietet ja nur eine allgemeine Charakteristik der Regierung Josaphats im Zusammenhang mit v. 30, die ebensogut oder noch besser auf v. 37 folgte). Daraus ergibt sich, daß der Einfall der Moabiter und Ammoniter während der Regierung Aḥazjas, also — da derselbe nur während zweier Jahre (854 3—853 2) regierte — bald nach Aḥabs Tode unternommen ward. Der etwaige Einwand, die Königsbücher erwähnen ja davon gar nichts, ist belanglos. Dort — es müßte vor I Kön. 22 sein — wird auch der Teilnahme von Truppen Aḥabs in der bedeutenden Schlacht von Ḳarḳar, wo Adad-idri (= Benhadad II) vom Heere Salmanassars besiegt ward, mit keinem Wort gedacht. Obendrein scheint der MT II Kön. 22, 46 darauf hinzuweisen, daß der Verfasser von den Kriegstaten Josaphats noch etwas mehr wisse als das, was er kurz zuvor berichtet.

6. Der Bericht der Chronik über die gescheiterte Ophirfahrt Josaphats im Widerspruch mit I Kön.?

„Nach II Chron. 20, 35 soll sich Josaphat (in direktem Widerspruch mit I Kön. 22, 49 f.) mit dem König Achazja von Israel zum Bau von Tarsisschiffen verbunden haben. Nur so wird es dem Chronisten erklärlich, daß Jahve gemäß der Weissagung Eliesers von Maresa das Machwerk beider Könige zertrümmerte“ (so Kautzsch, D. Hl. Schr.[3] [1910] II, 492 — mit Wellhausen, Proleg.[6] 200).

Halten wir beide Stellen nebeneinander!

I Kön. 22, 49 f.:

„Josaphat hatte Tarsisschiffe bauen lassen, die nach Ophir fahren sollten, um Gold (zu holen); aber man fuhr nicht; denn die Schiffe scheiterten zu Esjon-Geber (Asion-Gaber). Damals sprach Ahazja (Ochozias), der Sohn Ahabs, zu Josaphat: Laß meine Leute mit deinen Leuten auf den Schiffen fahren! Josaphat aber wollte nicht.“

II Chron. 20, 35 ff.:

„Darnach befreundete sich Josaphat, der König von Juda, mit Ahazja, dem König von Israel, der frevelhaft handelte. Er nahm ihn aber als Genossen zum Bau von Schiffen für die Fahrt nach Tarsis und sie bauten eine Flotte in Esjon-Geber. Da prophezeite Elieser, der Sohn Dodawahus von Maresa, gegen Josaphat und sprach: Weil du dich mit Ahazja verbündet hast, wird Jahve dein Machwerk vernichten. Und die Schiffe scheiterten und konnten nicht nach Tarsis gehen.“

Eine nur flüchtige Vergleichung mag allerdings obiges Urteil berechtigt erscheinen lassen; eine sorgfältige Prüfung dagegen führt zu dem Ergebnis, daß ein Widerspruch zwischen den beiden Berichten nicht nachweisbar ist, daß sich vielmehr beide ergänzen.

I Kön. sagt allerdings nichts von einer Mitwirkung Aḥazjas beim Schiffbau; dieses Schweigen bedeutet aber noch keine Leugnung. Ebensowenig folgt aus der abschlägigen Antwort Josaphats, daß Aḥazja an dem Schiffbau zu Eṣjon-Geber gar nicht beteiligt war; denn jene Weigerung bezieht sich lediglich auf die Mitfahrt der Leute des Königs von Israel. Obendrein ist die direkte oder indirekte Mitwirkung des letzteren bei dem Bau höchst wahrscheinlich. Warum dies? Für die gedachte Flotte war im Gebiete Josaphats schwerlich geeignetes Bauholz zu finden; denn gerade das Holz der ‚Tarsisschiffe' mußte wegen der langen Dauer und Beschwerlichkeit der Fahrt[1] von besonderer Güte sein — etwa von der Art, wie sie Ezech. 27, 5 f. aufgeführt werden (Zypressen vom Hermon, Zedern vom Libanon, Eichen vom Basan). Letztere konnte der König von Israel liefern, und da er durch seine Mutter zugleich mit dem tyrischen Königshaus verwandt war, so konnte er gleich Salomo hundert Jahre zuvor leicht Zypressen und Zedern und wohl auch sonstiges Material, sowie bautechnische Hilfe von Tyrus erlangen. Die Mitwirkung Aḥazjas war demnach für Josaphats Unternehmen sehr wertvoll, ja höchst wahrscheinlich sogar notwendig. Nun erhebt sich aber die Frage, welche Gegenleistung hat sich Aḥazja ausbedungen? Diese bestand gewiß nicht in der Erfüllung der I Kön. 22, 50 ausgesprochenen Bitte; vielmehr müssen wir erwarten, daß dem jungen König ein bestimmter Anteil an der erhofften Goldfracht oder einer sonstigen Vergütung zugesprochen war. Nachdem die Vereinbarung getroffen und das Werk bereits in Angriff genommen war, mochte es indes Aḥazja für geraten halten, zur Kontrolle der einzubringenden Schätze oder aus einem anderen Grunde die Teilnahme an der Ophirfahrt zu ermöglichen; so erklärt sich am einfachsten seine (nachträgliche) Bitte an Josaphat. Die völlig ablehnende Haltung des letzteren muß indes auffallen, wenn man sich der guten Beziehungen erinnert, die zwischen Josaphat und dem Hause Aḥabs bestanden und die auch durch die Hilfe Aḥazjas beim Bau der Tarsisschiffe zutage traten. Das Ansinnen des letzteren mochte ihm freilich als Zeichen des Mißtrauens erscheinen; es ließ sich aber auch anders, ja sogar als Ausdruck noch größerer Hilfsbereitschaft deuten. I Kön. 9, 26 f. liegt ja ein ganz ähnlicher Fall vor. Damals haben erfahrene Seeleute Ḥirams die Ophirexpedition Salomos vom

[1] WELLHAUSEN nimmt Prol.[6] 200 an, die Fahrt sei wahrscheinlich um Afrika herum nach Tarsis (Spanien, II Chron. 9, 21) gegangen. Das ist natürlich ausgeschlossen. Das eigentliche Tarsis (hebr. Taršiš), das Tartessus des klassischen Altertums, lag allerdings in Spanien, im übertragenen Sinne bezeichnet es aber auch eine sehr entfernte Küste. Die größten und stärksten Schiffe haben von den Fahrzeugen, die zuerst gewöhnlich nach dem spanischen Tarsis fuhren, wegen der gleichen Bauart den Namen „Tarsisschiffe" erhalten (vgl. ‚India-man' als gemeinsame Bezeichnung der großen englischen Kauffahrteischiffe).

gleichen Hafen (Eṣjon-Geber) aus mitgemacht, was Salomo sehr willkommen war und sein mußte; denn die Tyrer hatten ungleich größere nautische Kenntnisse. Darin konnten sich freilich die israelitischen Küstenbewohner der Zeit Aḥazjas mit den von alters geübten Phöniziern durchaus nicht messen; aber sie hatten doch durch ihre Beziehungen zu Tyrus und Sidon weit mehr Antrieb und Gelegenheit, sich für den Seedienst auszubilden und waren schon durch den Besitz von schiffbaren Binnenseen, besonders des Sees Genesaret, mit dem nassen Element früher vertraut als die Judäer. (Daß die dortige Schiffahrt im A. T. nicht erwähnt wird, spricht nicht dagegen: denn dies erklärt sich zur Genüge daraus, daß Galiläa zu jener Zeit als historischer Schauplatz ganz zurücktritt.) So bleibt also die Weigerung Josaphats zunächst nicht ganz verständlich. Sie wird es aber sofort, wenn man mit der Dazwischenkunft Eliesers und seiner niederschmetternden Ankündigung rechnet. Daraufhin mußte Josaphat die Bitte Aḥazjas ablehnen, indem er zugleich hoffen mochte, dadurch das drohende Urteil abzuwenden[1], zumal die Flotte auch nach II Chron. 20 nicht Gemeingut beider Könige, sondern Josaphats ausschließliches Eigentum war.

So besteht denn in unserer Frage zwischen I Kön. und II Chron. nicht nur kein nachweisbarer Widerspruch, sondern eine ungezwungen sich ergebende Harmonie, soweit eine solche überhaupt möglich ist, wo zwei Schriftsteller über gewisse Ereignisse oder Beziehungen weder einen lückenlosen Gesamtbericht noch auch die gleichen Einzelheiten bieten, sondern jeder nach seinem besonderen Zweck Umstände hervorkehrt, die zwar verschieden sind, aber gleichwohl innerlich zusammenhängen und sich wechselseitig erklären.

7. Ist der vom Chronisten bezeugte Gesinnungswechsel Joas' nicht glaubwürdig?

Nach II Chron. 24, 2. 17ff. tat Joas von Juda, was Jahve wohlgefiel, so lange der Priester Jojada lebte; nach dem Tode des letzteren aber ließ sich der König von den Obersten Judas zum Götzendienst verführen und verurteilte den ihm lästigen Mahner Zakarja (Zacharias), den Sohn Jojadas, zum Tode durch Steinigung im Vorhof des Tempels. Von diesem Vorgehen — so schließt man — weiß II Kön. nichts, da dort mit keinem Wort davon die Rede sei. Nach der Übersetzung, die beispielsweise Kamphausen (bei Kautzsch, D. Hl. Schr. I[3] [1909], 525) von 12, 3 gibt, träfe das freilich zu. Aber „(Und Jehoas tat, was Jahve wohlgefiel), sein ganzes Leben lang, da [= weil!][2] der Priester Jehojada ihn unterwies" ist eine vom hebr. Texte mindestens nicht geforderte und dem griechischen Texte widersprechende Deutung. Es heißt dort vielmehr כָּל־יְמָיו אֲשֶׁר הוֹרָהוּ = *πάσας τὰς ἡμέρας ἃς* = ‚cunctis diebus quibus'.

[1] Wie einst David (II Sam. 12, 14ff.) hoffte, den durch Natan angekündigten Tod seines Kindes noch abwenden zu können.

[2] So auch Wellhausen, Prol.[6] 200. Allerdings kann אֲשֶׁר ‚weil' bedeuten und würde das vorausgehende כָּל־יְמָיו, wenn es für sich allein stände, den Sinn haben: sein ganzes Leben (bis zum Tode); aber der Zusammenhang fordert oder berechtigt (zum mindesten) die durch den griechischen Text oder die Vulgata gebotene Auffassung:

(v. 2) *πάσας τὰς ἡμέρας ἃς ἐφώτισεν αὐτόν* = „all seine [die] Tage wo ihn (Jojada, der Priester) unterwies", d. h. so lange er unter dem Einfluß Jojadas stand. Damit ist zwar zart, aber ganz bestimmt angedeutet, daß es nach dem Tode des väterlichen Freundes anders wurde. Der Verfasser von II Kön. kennt also ebensogut wie der Chronist den später erfolgten Abfall des Königs; er legt sich aber rücksichtsvolles Schweigen auf[1].

8. Glaubwürdigkeit des chronistischen Berichtes über die Abführung Manasses nach Babylon durch die Assyrer.

II Chron. 33, 11—20 meldet, Manasse sei von den Assyrern in Ketten nach Babel gebracht worden; infolge seines Gebetes zu Jahve und seiner bußfertigen Gesinnung aber habe er Freiheit und Thron wieder erlangt, und sei sogar ein Förderer des wahren Glaubens geworden. Davon sagt II Kön. nichts. Schon deshalb, meint Wellhausen, Prol.[6] 201 ff., sei der Bericht ungeschichtlich, aber auch deshalb, weil der trügerische Zweck desselben vollkommen durchsichtig sei und auch mit Jer. 15, 4 nicht in Einklang stehe. Der Chronist sah sich nämlich — nach Wellhausen — vor das Problem gestellt: wie konnte es einem so überaus bösen Herrscher vergönnt gewesen sein, 55 Jahre, also länger als alle übrigen Könige, ungestört den Thron inne gehabt zu haben. So erfand er denn das Intermezzo von der Strafe der Gefangenschaft und der reuigen Umkehr des großen Sünders. Diese angebliche Sühne werde aber Lügen gestraft durch die genannte Jeremiasstelle, wonach um der Schuld Manasses willen ganz Juda und Jerusalem der Vernichtung anheimfalle. Man habe dagegen allerdings einen assyrischen Bericht geltend gemacht, wonach Manasse dem Esarhaddon (sic) Tribut geleistet; dies beweise aber nichts zugunsten der Chronik, da aus der Tributleistung nicht auf eine Vergewaltigung und Abführung Manasses geschlossen werden könne. Seine zeitweilige Absetzung stehe also auf gleicher Stufe mit Nebukadnezars zeitweiligem Grasfressen.

Wellhausen hat dabei leider zunächst zwei wichtige Momente übersehen. Erstlich sucht er das Stillschweigen der Königsbücher für seine Ansicht auszunützen, ohne zu bedenken, daß diese auch das auf Manasse lastende assyrische Joch mit keinem Worte erwähnten, obschon sonst dieselben Königsbücher der Tributleistungen der Könige von Juda und Israel ausdrücklich gedenken. Die Berufung auf ihr Stillschweigen in unserem Falle ist somit ganz verfehlt. Zweitens ist es doch ein merkwürdiges Zusammentreffen der Chronik mit den keilinschriftlichen Nachrichten wenigstens darin, daß Manasse unter dem schweren Druck des assyrischen Eroberers stand. Wenn der Chronist dem Manasse eine harte Sühne andichten wollte, so standen ihm viele andere Wege offen: irgend eine peinvolle Krankheit innerer oder äußerer Art, Nachstellungen seitens seiner zahlreichen Feinde in Jerusalem selbst, die seine unerhörte Grausam-

[1] Man sieht hieraus, daß auch der Verfasser der Königsbücher nicht alles sagt, was er weiß; um so weniger darf man dem Chronisten einen Vorwurf daraus machen, wenn er mit Rücksicht auf den erbaulichen Charakter seiner Schrift manches verschweigt.

keit (II Kön. 21, 16) zur Blutrache aufreizen mußte, berechtigte Furcht vor einer Palastrevolution, der ja sein Sohn tatsächlich schon nach kurzer Regierung zum Opfer fiel. Warum aber läßt der Chronist die Züchtigung gerade von Assyrien kommen? Befremdlich könnte es allerdings scheinen, daß Manasse nach Babylon abgeführt ward. Allein gerade dazu paßt, daß in der historisch zulässigen Zeit seines Abfalls der König von Assyrien (Assurbanipal) als Sieger in Babylon war (vgl. S. 285). Gegen die Geschichtlichkeit der religiösen Reform II Chron. 33, 15 könnte man geltend machen, daß die Säuberung Jerusalems und des Tempels vom Götzendienst, insbesondere die Beseitigung der von Manasse selbst errichteten Altäre (vgl. II Kön. 21, 5) erst von Josia durchgeführt ward (II Kön. 23, 12). Diese Schwierigkeit verschwindet aber, wenn der Bekehrung des Manasse ein Rückfall ins Heidentum und bleibende Verstocktheit folgte. Und gerade diese Annahme erscheint gut begründet.

Dafür spricht zunächst II Kön. 21, 19, wo von Amon, dem 22jährigen Thronfolger Manasses, gesagt wird: „Und er tat, was Jahve mißfiel, gleichwie sein Vater getan und wandelte durchaus auf dem Wege, den sein Vater gewandelt hatte und diente den Götzen, denen sein Vater gedient hatte und betete sie an und fiel ab von Jahve, dem Gott seiner Väter."

Nirgends findet sich sonst in den Königsbüchern eine so nachdrücklich ausgesprochene Parallele zwischen Vater und Sohn; denn dreimal wird ihr gleiches Verhalten betont, während es sonst nur einmal geschieht. Der Sinn der Stelle ist daher kein anderer als dieser: Amon gleicht in allen Stücken dem Vater: im Götzendienst, in der zeitweiligen Umkehr[1] und in dem Abfall von Jahve. Dieser Gesinnungswechsel Amons muß indes schon zu Lebzeiten seines Vaters und nicht erst während seiner eigenen kurzen (nicht einmal zwei Jahre dauernden) Herrschaft eingetreten sein; denn wäre er als König eine Zeitlang Jahve treu gewesen, so hätte er schwerlich die heidnischen Altäre, die sein Vater in den beiden Vorhöfen des Jahvetempels errichtet hatte, und so manches andere fortbestehen lassen (vgl. II Kön. 21, 5 mit 23, 15). Der jugendliche Amon war vielmehr bereits im letzten Lebensabschnitt des Vaters — dessen Beispiel und Gebot folgend — von Jahve abgefallen, wie er sich auch vorher seiner Bekehrung angeschlossen hatte.

Nur der Umstand, daß Manasse als Abtrünniger sein Leben beschloß, läßt uns auch das vernichtende Urteil II Kön. 21 verstehen.

Anderseits kann es beim Chronisten nicht überraschen, daß er zwar der erbaulichen Episode der Bekehrung gedenkt, sich aber wohl hütet, den guten Eindruck durch den Hinweis auf den heillosen Rückfall zu verwischen. Das entspricht ganz und gar dem besonderen Zweck seiner Schrift und seiner sonstigen Gepflogenheit. Vergleiche hierzu besonders den Bericht II Chron. 13, 3—20, der I Kön. 15 fehlt.

Und nun zum angeblichen Widerspruch zwischen der II Chron. 33, 12 ff. geschilderten Sühne und Jer. 15, 4, wonach um der Schuld Manasses willen

[1] Dieselbe ist freilich nicht ausdrücklich bezeugt, ergibt sich aber daraus, daß Amon zuerst den Götzen diente und zuletzt von Jahve abfiel; vgl. auch S. 284, b.

ganz Juda und Jerusalem gestraft werden! Schon die soeben festgestellte Tatsache, daß Manasse einen guten Teil seiner Schuld — und dieser war angesichts der früheren außerordentlichen göttlichen Gnadenerweise und vielleicht auch durch erhöhte Grausamkeit gegen Gutgesinnte gerade in seinen letzten Lebensjahren (II Kön. 21, 16) besonders schwerwiegend — völlig ungesühnt mit ins Grab nahm, läßt die Unzulässigkeit des Einwandes Wellhausens erkennen. Zudem ist zu beachten, daß auch nach alttestamentlicher Anschauung Reue und Besserung des Sünders wohl Verzeihung, aber noch keineswegs unbedingten Straferlaß bewirkt; vielmehr kann sich der Frevel — wie II Sam. 12, 10 f. lehrt — selbst an den Nachkommen des reuigen Sünders rächen, und auch die stellvertretende Genugtuung, wie sie Josia für seinen in Sünden ergrauten Großvater Manasse (II Kön. 23, 25 ff.; vgl. 24, 4) zu leisten sich bemühte, vermochte nicht, das Strafgericht über Juda zu beschwören.

Damit dürften sämtliche Einwände gegen den historischen Charakter von II Chron. 33, 11—13 erledigt sein.

Es erübrigt nun noch, nach Möglichkeit die Zeit der babylonischen Gefangenschaft des Manasse zu ermitteln.

Manasse (693—639 v. Chr.) regierte teilweise gleichzeitig mit drei assyrischen Herrschern: Senacherib (704—681), Assarhaddon (680—669) und Assurbanipal (668—626). Den beiden letzteren war Manasse auch tributpflichtig. Das beweisen zwei assyrische Inschriften: Zerbrochenes Assurb. Prism. B. (III R 16, Col. V, 12—26, Keilinschr. Bibl. [KB] II, 148) und Assurb. Cyl. C, Col. I, 25 (KB II, 239; Streck, Assurbanipal II [1916], 138). Dort erscheint *Me-na-si-e šar ^{al} Ia-u-di* (= *Menaśe*, König der [Stadt] Judas) als zweiter von 22 westländischen Tributären, hier *Mi-in-si-e šar ^{mat} Ia-u-di* (= *Minśe*, König des [Landes] Juda), gleichfalls als zweiter von 22 Königen, die bis auf zwei Ausnahmen (wohl infolge von Regierungswechsel) mit den vorerwähnten identisch sind.

Welcher der genannten assyrischen Könige hat nun Manasse nach Babylon abführen lassen? Die einen meinen: Assarhaddon, die anderen: dessen Sohn Assurbanipal. Entscheidende Gründe sind jedoch meines Wissens für keine der beiden Ansichten vorgebracht worden[1]. Mir selbst dünkt der erstere so gut wie ausgeschlossen, der letztere aber höchst annehmbar und zwar auf folgende Gründe hin.

1. Wenn Manasse bereits unter Assarhaddon in die syrische Gefangenschaft geriet, so hat er höchst wahrscheinlich vor 673, sicher aber vor 668 sich zu Jahve bekehrt, und da er frühestens 649 wieder abtrünnig ward — so blieb er mindestens 19 Jahre lang der Jahve-Religion treu. Es wäre aber nicht zu begreifen, wie eine solch' auffallende Erscheinung vom Verfasser der Königsbücher gänzlich verschwiegen werden konnte; auch stünde eine so lang andauernde Beharrlichkeit im Guten nicht im Einklang mit dem II Kön. und II Chron. geschilderten Charakter des Königs. Die Gefangenschaft Manasses kann somit kaum in die Zeit Assarhaddons fallen.

[1] Siehe zuletzt Streck, Assurbanipal I, p. CCXCIV sq. und CCCLXIII, wo auch der bisherigen Vermutungen verschiedener Gelehrten gedacht wird.

Zum Beweise des Obersatzes Folgendes.

a) Nach der oben erwähnten Assarhaddon-Inschrift Prism. B vom 8. Jahre Assarhaddons (= 673 v. Chr.) saß Manasse in eben diesem Jahre als treuer Vasall des Assyrerkönigs auf dem Thron. Das gleiche gilt vom Jahre 668, wo Assurbanipal seinen ersten ägyptischen Feldzug (667) vorbereitete; denn damals wurden die ‚22 Könige', unter denen Manasse erwähnt wird (Assurb. Cyl. C), zur Heeresfolge aufgeboten, die sie auch ausnahmslos leisteten (Rassam-Cylinder I, 69; KB II, 160). Zwischen 673 und 668 darf aber die Gefangenschaft Manasses wohl nicht gesetzt werden. Anlaß dazu hätte ja nur der Versuch des Abfalls oder wenigstens der Verdacht der Untreue gegenüber dem assyrischen Oberherrn geben können. Daran war jedoch damals nicht zu denken. Ohne Anschluß an einen mächtigen Großstaat oder eine bedeutende Liga kriegstüchtiger syrischer Kleinstaaten versuchen zu wollen, das lästige Joch abzuschütteln, konnte dem König von Juda gar nicht in den Sinn kommen.

Allein ein Bündnis mit Ägypten war zunächst im Jahre 673 ausgeschlossen. Denn die Truppen Assarhaddons betraten schon am 5. Adar dieses Jahres (19. Febr.)[1] ägyptischen Boden und hatten somit offenbar in Syrien überwintert, und im folgenden (S.) Jahr Assarhaddons, das am 15. März 673 begann, war Manasse treuer Vasall. Eine weitere größere Expedition gegen Westen (Ägypten) unternahm Assarhaddon selbst und zwar von Assur aus erst im Nisan (23. März bis 22. April) 671. Damals wagte freilich Ba'al, der König von Tyrus, von der teilweise insularen Lage seines Gebietes begünstigt, sich auf die Seite des Ägypters (Tarḳû) zu schlagen; aber von anderen Abfallbestrebungen verlautet nichts. Und selbst wenn Manasse damals verdächtig gewesen, so wäre doch seine Abführung nach Babel nicht verständlich. Sein Richter wär ja nicht dort, sondern ihm viel näher. Nach dessen großen kriegerischen Erfolge in Ägypten, besonders der Einnahme von Memphis am 22. Duzu (11. 12. Juli) 671 mußten vollends alle etwaigen Unabhängigkeitsgelüste der westlichen Kleinstaaten ersticken. Erst der Thronwechsel und der Versuch des Äthiopenkönigs Tarḳu, Ägypten zurückzugewinnen, hätte auch jene zum Abfall ermutigen können. Allein die Könige der kontinentalen Gebiete hüteten sich wohl, den Zorn des mächtigen Assyrers zu reizen, und nur die Inselkönige Ba'al von Tyrus und Jakinlû von Arwad versuchten es, dem neuen Herrscher zu trotzen; doch dies dauerte nicht lange; denn bereits auf dem ersten Feldzug gegen Tarḳû von Ägypten leisteten sie gleich den 20 übrigen Heeresfolge[2].

b) Bereits S. 282 ergab sich, daß Amon schon zu Lebzeiten seines Vaters von Jahve abtrünnig geworden ist. Natürlich kann das nicht in der Kindheit des Kronprinzen, sondern erst in einem Alter geschehen sein, in dem ein selbständiger und

[1] Die Bestimmung dieses und der folgenden julianischen Daten findet sich in Sternkunde und Sterndienst in Babel, II. Buch, Schlußheft (1922), 361.

[2] Aus dem Namenverzeichnis der 22 Könige Cyl. C, I, 24 ff. geht hervor, daß die Rassam(A)-Cyl. II, 49 ff. und Cyl. B. II, 24 ff. erwähnte Unbotmäßigkeit der Insel-Könige Ba'al von Tyrus und Jakinlû von Arwad nebst deren Unterwerfung noch vor den ägyptischen Feldzug, also ins Jahr 668 fallen; denn beide Fürsten kommen in jener Liste vor. Dem scheint allerdings zu widersprechen, daß nach den beiden anderen Quellen (Cyl. A. und B.) die Rückkehr Ba'als unter das assyrische Joch und die erstmalige Unterwerfung Jakinlûs dem dritten Feldzug Assurbanipals angehören, dem in den gleichen Quellen die beiden ägyptischen Kriegszüge vorangestellt sind. Dies erweckt zunächst den Eindruck, als ob die Auflehnung des tyrischen Königs eine Folge der ägyptischen Wirren gewesen sei, welche die beiden ersten Expeditionen veranlaßten. Wie jedoch STRECK, Assurbanipal, I. Teil, p. CCCLXIX sq., vgl. XVI und CCXXXV, überzeugend dargetan hat, sind die sogenannten Annalen Assurbanipals nicht nach streng chronologischen, sondern zum Teil nach anderen, mit Vorliebe geographischen, Gesichtspunkten geordnet. Dies zeigt sich insbesondere gerade in den Cyl. A. u. B. mit dem ‚dritten Feldzug' gegen Ba'al verbundenen Ereignissen aus viel späterer Zeit.

daher verantwortlicher Religionswechsel möglich ist. Amon wird daher damals mindestens 12 Jahre gezählt haben, und — da er mit 22 Jahren 639 zur Regierung kam — so erfolgte der Abfall frühestens 649. Dieser Schritt des jungen Prinzen war natürlich bedingt durch das Verhalten des Vaters. So lange dieser selbst sich zu Jahve bekannte, war die Apostasie des Sohnes ausgeschlossen; der Abfall des Vaters mußte aber angesichts seines absolutistischen Regiments und des gleichartigen Charakters des Sohnes diesen mit sich ziehen. Man darf daher annehmen, daß Manasse mindestens bis 649 am Jahvekult festhielt.

2. So unwahrscheinlich es ist, daß Manasse unter Assarhaddon in den Verdacht der politischen Untreue geriet, so leicht ist dieses unter Assurbanipal verständlich. Freilich nicht vor dem Ausbruch der babylonischen Revolution (652 v. Chr.). Erst als Šamašŝumukin, der König von Babel, im Bunde mit einer mächtigen Liga, die sich von Elam bis Äthiopien erstreckte, sich gegen seinen Bruder erhob, war die Zeit gekommen, wo es auch der König eines palästinischen Kleinstaates wagen durfte, das assyrische Joch abzuschütteln. In der Tat hat sich ein großer Teil der Fürsten von Amurrū (des Westlandes = Syrien und Palästina) gleich den Araberfürsten Uaite' I. und Ammuladi der großen Liga angeschlossen. Ob Manasse ebenfalls, bleibt dahingestellt; jedenfalls aber stand er unter Anklage. Doch selbst im Falle wirklicher Schuld kann die ihm zuteil gewordene gnädige Behandlung nicht befremden; denn Assurbanipal zeigte auch sonst wiederholt das Bestreben, abtrünnig gewordenen Fürsten durch Begnadigung und Wiederherstellung, ja sogar Vermehrung ihrer früheren Rechte sich dauernd zu verpflichten[1]. Zu dieser klugen Politik Assurbanipals paßt auch vortrefflich die Schilderung des Chronisten II 33, 14ff., wonach der König von Juda nach seiner Rückkehr Jerusalem befestigte und in die ummauerten Städte Garnisonen legte, eine Maßregel, die gewiß nicht gegen den Willen des Assyrerkönigs, sondern höchstwahrscheinlich auf dessen Befehl zum Schutze der Westgrenze des Reiches gegen Ägypten hin[2] geschah.

9. Bezüglich der Zeit der Kultreform Josias ist die Chronik im Rechte und zugleich im Einklang mit II Kön.

Gemäß II Chron. 34, 3 begann Josia schon im 12. Jahre seiner Regierung die Säuberung des Kultes vom Götzendienst, während es bisher als eine ausgemachte Sache galt, daß die Kultreform nach II Kön. 22f. erst nach der Auffindung des Gesetzstückes im 18. Regierungsjahre des Königs stattfand. Dieser ‚Widerspruch' hat der Rechtfertigung der Chronik in der Tat lange Zeit große Schwierigkeit bereitet. Er ist jedoch jetzt mit voller Sicherheit erledigt und zwar durch unseren S. 139—141 erbrachten Nachweis, daß gerade II Kön. selbst den frühen chronistischen Ansatz der Kultreform durchaus bestätigt.

[1] So verfuhr Assurbanipal mit Nikū (Necho), dem Fürsten von Memphis und Sais, den er nach seiner gescheiterten Rebellion zuerst nach Ninive in die Gefangenschaft schleppen ließ, aber später wieder mit der Herrschaft von Sais belehnte, indem er zugleich dessen Sohn Nabūšezibanni (den späteren Psammetich I) zum Gaufürsten von Athribis beförderte.

[2] Das bereits unter Psammetich wieder unabhängig geworden war.

10. Das chronistische Urteil über Jojaḳims Ende und Ṣedeḳias Charakter wird durch den Propheten Jeremias bestätigt.

Prol.[6] 202 sucht Wellhausen an zwei Beispielen zu zeigen, wie der Chronist auf Kosten der historischen Wahrheit Schuld und Strafe der entarteten Könige in Einklang zu bringen weiß: 1. „dem gottlosen Jojaḳim wird die Strafe vergrößert; er soll von den Chaldäern in Ketten geschlagen und nach Babel geführt worden sein (36, 3 [lies 36, 6!]) — freilich war das vor der Einnahme Jerusalems nicht wohl möglich, die erst im dritten Monat seines Nachfolgers gelang"; 2. „der letzte Davidide Ṣedeḳia, weil er Schwereres als alle seine Vorgänger erlitt, muß halsstarrig und verstockt gewesen sein (36, 12. 13), Eigenschaften, auf die er nach dem authentischen Zeugnisse des Propheten Jeremias in Wahrheit am wenigsten Anspruch erheben konnte".

Ist dem wirklich so?

Zum ersten: Hätte W. sich die Mühe genommen, II Chron. 36, 6 unter Berücksichtigung der einschlägigen Stellen in II Kön. und beim Propheten Jeremias umsichtig zu prüfen — wie es oben S. 183 geschehen — so wäre er wahrscheinlich zu einem ganz anderen Ergebnis gelangt und hätte sich so den Vorwurf vorschneller Aburteilung erspart.

Zum zweiten: Zunächst ist es doch sehr fraglich, ob die Leiden Ṣedeḳias die aller seiner Vorgänger übertraf. Waren sie etwa größer als die Jojaḳims? Nach prophetischem Urteil (vgl. Jer. 34, 4 mit Jer. 22, 19; 36, 30!) gewiß nicht! Doch nun zur chronistischen Charakteristik Ṣedeḳias. Die Unterredung des Königs mit Jeremias (Jer. 38, 14 ff.) kurz vor Einnahme der Stadt zeigt allerdings, daß Ṣedeḳia nicht von trotzigem Starrsinn, sondern von feiger Unentschlossenheit beherrscht war. Die Halsstarrigkeit aber, die der Chronist im Auge hat, bezieht sich gar nicht auf des Königs Benehmen in jener letzten verzweifelten Lage, sondern ausdrücklich auf die vorausgehenden Jahre, wo er aller Mahnungen und Bitten Jeremias' zum Trotz seinem Lehensherrn die geschworene Treue brach und in seiner Auflehnung verharrte, bis es zu spät war. Davon spricht der Chronist II 36, 12—16 und dies bezeugt auch Jeremias. Wenn im Gesichte von den zwei Feigenkörben (Jer. 24, 8) Ṣedeḳia schon in den ersten Jahren seiner Regierung mit einer verdorbenen, ganz ungenießbaren Feige verglichen wird und der König noch im 10. Jahre seiner Regierung den von ihm inhaftierten Propheten anherrschte: „warum prophezeist du denn?" (32, 2 f.), so kann auch über sein widerspenstiges Verhalten in den vorhergegangenen Jahren kein Zweifel bestehen. Das gleiche lehrt die Tatsache, daß die schon im ersten Regierungsjahre erfolgte Mahnung an Ṣedeḳia (Jer. 27, 12) diesen nur vorläufig von Empörung abhielt — wohl deshalb, weil seine Bundesgenossen, durch Jeremias gewarnt, nicht mitmachen wollten. Sein blindes Vertrauen auf falsche Propheten und seine Hoffnung auf ägyptische Hilfe steiften indes Ṣedeḳia späterhin so sehr den Nacken, daß er selbst vor dem Meineid nicht zurückschreckte (Ez. 17). Des Chronisten Urteil über ihn besteht also ganz und gar zu Recht.

11. Die Meldungen der Chronik über die Begräbnisstätten der Könige stehen nicht im Widerspruch mit II Kön.

Ein geradezu direkter Widerspruch zwischen der Chronik und den Königsbüchern soll sich in folgenden drei Fällen offenbaren:

a) II Kön. 8, 24 berichtet über Joram von Juda: „Und Joram legte sich zu seinen Vätern und ward bei seinen Vätern in der Stadt Davids begraben." II Chron. 21, 29 aber meldet das Gegenteil hiervon: „und man begrub ihn in der Stadt Davids, aber nicht in den Grabstätten der Könige".

b) II Kön. 12, 22: „Seine (des Königs Joas) Diener schlugen ihn tot und man begrub ihn bei seinen Vätern in der Stadt Davids." II Cron. 24, 25 dagegen: „Seine Diener ermordeten ihn . . . So starb er und man begrub ihn in der Stadt Davids, begrub ihn aber nicht in den Grabstätten der Könige."

c) II Kön. 16, 20: „Und Aḥaz legte sich zu seinen Vätern und ward bei seinen Vätern in der Stadt Davids begraben." II Chron. 28, 27 dagegen: „Und Aḥaz legte sich zu seinen Vätern und man begrub ihn in der Stadt (zu) Jerusalem; denn man brachte ihn nicht in die Grabstätten der Könige von Israel."

In allen drei Fällen wird also nach dem Chronisten einem Sprossen Davids das Begräbnis in den Grabstätten seiner Väter versagt — anscheinend im Gegensatz zur ausdrücklichen Angabe des II. Königsbuches, ein Widerspruch, der sich nach De Wette-Graf-Wellhausen und ihren Anhängern nur dadurch erklären läßt, daß es in den Augen des Chronisten — aller Geschichte zum Trotz — für einen verbrecherischen König eine Bestattung an altheiliger Stätte nicht geben durfte und konnte.

Ist diese Erklärung wirklich zutreffend? Oberflächlich betrachtet, ja; bei genauer Prüfung, entschieden nein.

Dagegen spricht nämlich zunächst nicht nur das Unpsychologische, ja Törichte eines direkten Widerspruches gegen die Angaben der anerkannten Königsbücher, sondern auch das Verhalten des Chronisten in anderen Fällen. Ezechias war auch nach dem Zeugnis des Chronisten ein ausgezeichneter und gottesfürchtiger König; wenn irgend einem, so gebührte ihm die Ehre, an der Seite seines Ahnen David zur letzten Ruhe gebettet zu werden. Dem war aber nach dem Zeugnis des Chronisten nicht so; denn II Chron. 32, 33 heißt es: „Und Ḥiskia legte sich zu seinen Vätern, und man begrub ihn am Aufstieg zu den Gräbern der Söhne Davids, und ganz Juda und die Bevölkerung Jerusalems erwiesen ihm Ehre bei seinem Tode." Durch diese Zusatzbemerkung wird zugleich die Vermutung ausgeschlossen, daß irgend eine feindliche Dazwischenkunft den edlen Toten um die verdiente Ehrung gebracht hätte. Wenn der Chronist wirklich darauf ausgegangen wäre, die historische Wahrheit nach dogmatischen Grundsätzen umzubiegen, so hätte er obendrein dies gerade hier sehr leicht gehabt. Konnte ihn doch nicht einmal das II Königsbuch Lügen strafen, da dort (20, 21) das Begräbnis des Ezechias merkwürdigerweise ganz mit Stillschweigen übergangen ist. Ein noch größerer Eiferer für

Jahves Gesetz war Josias; aber auch ihn läßt der Chronist nicht in der Gruft der Könige von Israel bestattet werden, sondern „in dem Begräbnis seiner Väter“ (II Chron. 35, 24), d. h. des Manasses und Amons, im Garten des großväterlichen Hauses (vgl. II Kön. 21, 18 mit II Chron. 33, 20 und II Kön. 21, 25 mit II Chron. 33, 24).

Damit erweist sich obige Unterstellung als hinfällig.

Wie aber erklären sich die erwähnten Unterschiede zwischen II Chron. und II Kön.?

In den Fällen (a) und (b) ergibt sich eine einfache Lösung, wenn man die erlaubte Voraussetzung macht, der Ausdruck ‚bei seinen Vätern‘ bedeute nicht ausschließlich „in den Gräbern der Könige“, sondern allgemein ‚in ihrem Bereiche, in ihrer Nähe‘. Unsere Auffassung wird obendrein bekräftigt durch II Chron. 26, 23: „Und Uzzia (= Azarja) legte sich zu seinen Vätern und man bestattete ihn bei seinen Vätern, auf dem Felde bei der Gruft der Könige; denn man sagte: „er ist aussätzig“, wodurch die Angabe II Kön. 15, 10: „und Azarja legte sich zu seinen Vätern und man bestattete ihn bei seinen Vätern in der Stadt Davids“ präzisiert wird. Die Worte „bei seinen Vätern“ in den Chronikstellen glaubte man allerdings streichen zu müssen, weil er zum Folgenden nicht passe und in S und hebräischer Handschrift auch tatsächlich fehle[1]; allein es paßt gerade sehr gut und es liegt daher keine Veranlassung vor, vom MT und den LXX abzugehen. Nach dem Chronisten besagt ‚bei seinen Vätern‘ und ‚in der Stadt Davids‘ lokal dasselbe. Zur Bezeichnung des Ortes der Beisetzung Jotams sagt daher der Chronist nach MT und LXX einfach „in der Stadt Davids“ (II Chron. 27, 9) statt — wie II Kön. 15, 37 — „bei seinen Vätern in der Stadt Davids“. Letztere befand sich an Stelle des alten Ṣion, der altjebusitischen Burg im südöstlichen (kaum im südwestlichen) Teil Jerusalems, wo ja bekanntlich die Königsgräber waren.

Nun bleibt aber noch eine Schwierigkeit zu lösen, die sich auf den Fall (c) — die Begräbnisstätte des Aḥaz bezieht. Nach II Kön. 16, 20 ward er „bei seinen Vätern in der Stadt Davids“ begraben; II Chron. 28, 27 dagegen heißt es: „sie begruben ihn in der Stadt (בָּעִיר), in Jerusalem; denn nicht brachten sie ihn nach den Grabstätten der Könige von Israel“, also — so scheint es — nicht wie nach II Kön. in der „Stadt Davids“, sondern im eigentlichen Jerusalem. Die Unstimmigkeit ließe sich nun allerdings etwa durch die nicht unwahrscheinliche Annahme erklären, daß ein Abschreiber die II Kön. mehrere Male hintereinander vorkommende Wendung „bei seinen Vätern in der Stadt Davids“ versehentlich auch 16, 20 wiederholte. Die Chronikstelle בָּעִיר בִּירוּשָׁלַם könnte indes auch lediglich besagen ‚innerhalb der Stadt Jerusalems selbst‘, im Gegensatz zu den Grabstätten, wobei aber stillschweigend der Stadtteil gemeint ist, der sonst den besonderen Namen ‚Stadt Davids‘ führt. Die LXX setzen dafür auch in der Tat ἐν πόλει Δαυίδ.

Auf keinen Fall ist man also berechtigt, in den Angaben des Chronisten über die Begräbnisstätte mehrerer Könige eine von ‚dogmatischer Tendenz‘

[1] So z. B. Rothstein bei Kautzsch, D. Hl. Schr.[4] II 580[d].

eingegebene Entstellung der historischen Verhältnisse zu erblicken. Vielmehr zeigt sich abermals, daß der Chronist in der Tat Genaueres gewußt hat, als die Königsbücher angeben.

Dahin gehört auch die Nachricht II Chron. 26, 23, wonach Uzzia (Azarja) wegen seines Aussatzes zwar bei seinen Vätern, (d. h.) in der Nähe der Königsgräber, aber nicht in diesen selbst beigesetzt ward, eine Maßregel, die ganz und gar dem israelitischen Empfinden entsprach.

Damit beschließen wir die Untersuchung der sogenannten ‚Widersprüche' der Chronik. Völlig erschöpfend ist sie nicht. Einiges wenige, besonders die Würdigung von II Chron. 23 verglichen mit II Kön. 11 (Erhebung des Jehoas und Sturz der Atalja), steht noch aus. Dies wird, wenn sich eine allseitig befriedigende Lösung ergibt, später — siehe die ‚Nachträge' am Schlusse des Buches — nachgeholt [1]. Aber auch schon die gegenwärtigen Ergebnisse zeigen zur Genüge, daß der Chronist durchaus vertrauenswürdig ist. In dieser Überzeugung kann uns die folgende Untersuchung einer der wichtigsten Sonderfragen, welche die Chronik und das Buch Nehemia zugleich angeht, nur bestärken. Sie entstand während der Korrektur der V. Abhandlung und darf wohl als ihr passender Abschluß gelten.

Ursprung und Bedeutung der Bevölkerungslisten I Chron. 9, 1 ff. und Neh. 11, 3 ff.

Es gibt wohl wenige Urkunden in den späteren geschichtlichen Aufzeichnungen des A. T., über welche die Meinungen der Exegeten so sehr auseinandergehen, als die genannten Listen. Abgesehen von sich widersprechenden Einzeldeutungen lassen sich die vorgebrachten Ansichten in vier Hauptgruppen scheiden. a) Den einen erscheinen I Chron. 9 und Neh. 11 als nachexilisch und wesentlich identisch; die Verschiedenheit in Zahlen und Namen erkläre sich teils daraus, daß die beiden Schriftstücke Auszüge aus viel vollständigeren Familienurkunden seien, teils daraus, daß sich bei der Abschrift allerlei Versehen und mangelhafte Lesarten eingeschlichen haben. b) Nach andern sind beide Listen zwar gleichfalls nachexilisch und im wesentlichen gleichen Inhalts; dagegen sollen die Unterschiede auf allerlei willkürlichen Änderungen und Zutaten beruhen, die der Chronist an der gemeinsamen, auf Nehemias Aufzeichnungen beruhenden Vorlage vorgenommen habe. c) Nach einer dritten Ansicht geben die beiden Schriftstücke die Verhältnisse in verschiedenen Zeiten des nachexilischen Jerusalem wieder; Neh. 11 diejenigen der Zeit Nehemias, I Chron. 9 die der Zeit des Chronisten (andere weichen davon insofern ab, daß sie Neh. 11, 3 ff. der Zeit der ersten Ansiedlung gleich nach dem Exil [Zeit Zerubbabels] zuweisen). d) Endlich fehlt es nicht an solchen, die jeden sachlichen Zusammenhang zwischen den beiden Urkunden bestreiten; Neh. 11 stamme aus der Zeit Esras und

[1] Am gleichen Ort werden auch einige Bedenken erledigt, die mir von befreundeter Seite nachträglich zugingen.

Nehemias, I Chron. 9 dagegen wahrscheinlich aus irgend einer vorexilischen Epoche[1].

Die hier folgenden Untersuchungen führen zu wesentlich anderen Ergebnissen. Es sind diese:

1. Obgleich die beiden Listen formell, inhaltlich und zeitlich einander sehr nahe stehen, so fallen sie doch keineswegs sachlich oder zeitlich zusammen; auch sind sie nicht aus einer gemeinsamen Vorlage — weder im Sinne der ersten noch der zweiten (oben genannten) Ansicht — hervorgegangen, sondern spiegeln verschiedene politische Verhältnisse wider.

2. I Chron. 9 ist die ältere der beiden Urkunden, von denen keine der nachexilischen Zeit angehört. I Chron. 9 entstand sicher in dem Zeitraum 621—597 v. Chr. und wahrscheinlich kurz vor der Wegführung Jojakins nach Babel (597), wohl unter Jojaḳim; Neh. 11, 3ff. dagegen sicher in den ersten Jahren der Regierung Ṣedeḳias (597—587 v. Chr.).

3. Damit werden zugleich mehrere gegen das angeblich willkürliche, unhistorische Verfahren des Chronisten erhobenen Einwände erledigt.

Unser Beweisgang schließt sich indes nicht der Reihenfolge vorstehender Sätze an; wir kommen schneller zum Ziele, wenn wir hier das Verfahren wiederholen, welches bei der Untersuchung der beiden Listen von uns eingeschlagen ward.

I. Vorläufige Bestimmung des Alters der beiden Urkunden.

1. Entstehungszeit von I Chron. 9. Diese Liste ist die letzte der Urkunden, welche der Königsgeschichte der Chronik vorangestellt sind. Im Unterschied von den vorausgehenden Stammes- und Geschlechtsregistern bietet sie die wichtigsten Bevölkerungselemente Jerusalems (v. 3—34) aus einer gewissen Zeit. Welche diese war, ergibt sich schon aus den Eingangsworten (v. 1—2): „1. Ganz Israel ward in Geschlechtsregister eingetragen, und siehe sie finden sich aufgezeichnet im Buche der Könige von Israel. Da aber ward Juda wegen seiner Untreue nach Babel in die Gefangenschaft abgeführt. 2. Die früheren Bewohner nun, die in ihrem Erbbesitz, in ihren Städten [lebten], waren gewöhnliche Israeliten, Priester, Leviten und Tempeldiener."

[1] Obige Ansichten finden sich in den bekannten Kommentaren bis zum Jahre 1910 bzw. 1913 (zuletzt erschienen: Die Bücher der Chronik von ROTHSTEIN bei KAUTZSCH, Die Hl. Schr.[3] II [1910], 514ff.; The books of Chronicles by CURTIS and MADSON, The international critical commentary [1910]; Die Bücher Esra und Nehemia von HÖLSCHER bei KAUTZSCH, l. c. [1910] 453ff.; The books of Esra and Nehemiah by BATTEN, The intern. critic. comment. [1913]). Die letzten mir bekannten einschlägigen Bemerkungen bietet RICHTER, ZAW (1914), 140f. Siehe auch unter ‚Nachträge'.

Darauf folgt die Liste einiger der angesehensten Einzelpersonen und Familien von Jerusalem: Laien, Priester und Leviten (Leviten im engeren Sinne = Priestergehilfen, Sänger und Torhüter) mit Angabe der Gesamtzahl aller Familienhäupter einer jeden Gruppe. Näheres hierüber unten.

Man muß sich eigentlich wundern, wie v. 1. 2 den Exegeten soviel Kopfzerbrechen bereitet hat. Das Satzgefüge der beiden Verse scheint ja freilich etwas ungelenk; aber es handelt sich doch offensichtlich um eine ganz logisch gedachte Einleitung zu der Liste der Bevölkerung Jerusalems v. 3ff. Der Gedankengang ist dieser: Es war in Israel Sitte, die Bevölkerung in Geschlechtsregister einzutragen, worüber das ‚Buch der Könige von Israel' Aufschluß gibt. Durch die Wegführung der Judäer nach Babel erlosch dieser Brauch. Was aber die frühere (d. h. vor der Gefangenschaft in Judäa wohnende) städtische Bevölkerung betrifft, so umfaßte dieselbe Israeliten (= Laien), Priester, Leviten und Tempeldiener. So lebten [damals!] in Jerusalem von Judäern, Benjamiten, ferner von Ephraimiten und Manassiten [folgende]..., von Priestern..., von Leviten... Wer in der Idee befangen ist, der Bericht über die Bevölkerung Jerusalems spiegele die Zeitverhältnisse des Chronisten wider, wird allerdings außerstande sein, zwischen v. 1. 2 und v. 3ff. zwanglos einen Zusammenhang herzustellen. Wie diese Idee aus der gleichfalls unzutreffenden Annahme, Neh. 11, 3ff. stamme aus der Zeit Nehemias, entstanden ist, wird unten gezeigt werden. Richtig ist nur, daß der Chronist es war, der aus dem vorgenannten ‚Buche der Könige von Israel' jenen Bericht auszugsweise entnommen hat, wie die Bemerkung 17f. beweist, wonach Sallum, das oberste der Türhüter-Geschlechter, ‚bis heute' am Königstor gen Osten [Wache halte]. Daß aber der Chronist gerade jene Quelle benützt hat, ist unabweisbar, wenn v. 1 nicht völlig zwecklos sein soll. Daß diese unsere Auffassung richtig ist, wird sich in der Folge in allen Einzelheiten der Liste I Chron. 9 bestätigen.

Einen weiteren Grund dafür, daß die Bevölkerungsliste I Chron. 9 aus vorexilischer Zeit stammt, liefert v. 11f. Hier wird als derzeitiger ‚Fürst (נָגִיד) des Hauses Gottes' der Priester ʿAzarja mit der Ahnenreihe Ḥilḳija, Mesullam, Ṣadoḳ, Merajot Aḥiṭub genannt. Dieser Azarja, der Sohn des Ḥilḳija (Helcia), ist gewiß kein anderer als der damalige Hohepriester. Dies läßt sich folgendermaßen zeigen: Zur Zeit des Königs Ḥiskija (Ezechias) war ein (anderer) ʿAzarja ‚Hoherpriester vom Hause Ṣadoḳs' und zugleich ‚Fürst des Hauses Gottes' (II Chron. 31, 10. 13). Freilich führten wenigstens zur Zeit des Königs Josia außer dem eigentlichen Hohenpriester noch zwei andere Priester den Titel ‚Fürst des Hauses Gottes', wie die Stelle II Chron. 35, 8 „Ḥilḳija (Hoherpriester) und Zekarjahu und Jeḥiel, die Fürsten des Hauses Gottes" beweist. Daraus folgt in unserem Falle wenigstens so viel, daß Azarja ‚der Fürst des Hauses Gottes' der damalige Hohepriester sein kann. Daß er es aber wirklich ist, darf wohl schon daraus geschlossen werden, daß er allein in v. 10–12 jenen Titel führt und zugleich von Aḥiṭub-Ṣadoḳ abstammt. Obendrein finden wir auch in dem Stammbaum I Chron. 5, 37ff. (LXX: 6, 8ff.) v. 39f. (6, 13f.)

Azarja als Sohn des Hohenpriesters Ḥilḳija. Daß dieser Stammbaum (Aḥiṭub, Ṣadoḳ, Sallum [= Mesullam], Ḥilḳija, ʿAzarja, Śeraja, Jehoṣadaḳ) Lücken aufweist[1], ist für unsere Frage nicht von Belang; denn von Ḥilḳija bis Jehoṣadaḳ ist jedenfalls keine Lücke. Demnach ist unser ʿAzarja der Hohepriester, der frühestens nach dem 18. Jahre des Josia (621) (wo sein Vater Ḥilḳija das Gesetzbuch auffand) bis spätestens zur Wegführung unter Jojakin (597) amtierte.

2. Entstehungszeit von Neh. 11, 3ff. Lassen wir hier zunächst die vermeintliche Einleitung zur Liste (v. 1—3) ganz außer acht und prüfen nur v. 10f. Hier finden wir Śeraja in genau derselben Stellung, die in I Chron. 9, 11 ʿAzarja einnimmt: auch Śeraja ist Sohn des Ḥilḳija und seine Ahnenreihe ist ganz die gleiche. Da ferner auch der Priester Adaja, der Sohn Jeroḥams, hier wie in I Chron. 9, 12 vorkommt, so folgt mit Rücksicht auf I Chron. 5, 40, daß wir es hier mit dem unmittelbaren Nachfolger ʿAzarjas zu tun haben, der nach der Einnahme Jerusalems unter dem König Ṣedeḳia auf Befehl Nebukadnezars in Ribla hingerichtet ward (II Kön. 25, 18—21). Die einzige Schwierigkeit, die sich hier erhebt, ist diese: Nach I Chron. 5, 40 (LXX: 6, 14) ist Śeraja der Sohn ʿAzarjas; nach Neh. 11, 11 dagegen der Sohn Ḥilḳijas, also der Bruder ʿAzarjas. Man könnte versucht sein, die Unstimmigkeit durch die Annahme zu beseitigen, in der Nehemiastelle bedeute בֵּן nicht ‚Sohn', sondern ‚Enkel'. Dies empfiehlt sich jedoch hier nicht. Wohl kommt es oft genug vor, daß bei genealogischen Angaben einzelne Glieder der weiter zurückliegenden Ahnen übersprungen werden; aber nicht das nächste: der Vater. Dazu kommt, daß Nebukadnezar schwerlich den Sohn ʿAzarjas in das Amt des nach Babel abgeführten Vaters einsetzte, wie er auch nicht einen Sohn Jojaḳims, sondern dessen Bruder Mattanja (= Ṣedeḳia), den Oheim Jojakins, auf den Thron erhob (II Kön. 24, 17). Es liegt also I Chron. 5, 40 wohl ein ähnliches Abschreibversehen vor wie II Chron. 36, 10, wonach Ṣedeḳia der Bruder Jojakins wäre; aber nur im MT; LXX, Syr., Vulg. dagegen bieten richtig: „seines Vaters Bruder". Zudem liegt ein solcher Fehler gerade bei der Abschrift einer Genealogie sehr nahe.

II. Mehrfache Bestätigung der beiden obigen Altersbestimmungen.

1. Vergleich der beiden Listen.

a) Die Summenzahlen der Bevölkerungsgruppen in beiden Listen.

Diese Summen zeigen eine auffallende Verschiedenheit:

	I Chron. 9	Neh. 11	
1a. Judäer	v. 6: **690**	v. 6: **468**	
1b. Benjamiten . . .	v. 9: 956	v. 8: 928	
2. Priester	v. 15: **1760**	v. 12ff.: **1192**	(= 822 + 242 + 128)
3. Leviten	v. 16: ?	v. 18: 284	
4. Torhüter	v. 22: 212	v. 19: 172	

[1] So fehlen in jener Liste Jojada (II Kön. 11), Uria (II Kön. 16, 10ff.) und ʿAzarja (unter Ḥiskija; II Chron. 31, 10. 13).

Es fällt hier sofort auf, daß die Werte in I Chron. 9 alle höher sind als in Neh. 11. Diese Unterschiede rühren nicht etwa — wie viele gemeint haben — daher, daß jene Liste jünger ist als diese und das durchweg bestehende Plus den Zuwachs der natürlichen Volksvermehrung darstellt; dies hätte man schon daraus ersehen können, daß die Differenzen bei den Judäern und Priestern sehr viel größer sind als in den übrigen Gruppen. Der Zuwachs in I Chron. 9 betrüge nämlich bei den Judäern: 47.45, bei den Priestern: 47.65% dagegen bei den Benjamiten nur 3.02 und bei den Torhütern 23.25%. Die Unterschiede erklären sich aber ungezwungen, wenn I Chron. 9 sich auf die Zeit vor der ersten großen Abführung nach Babel, Neh. 11 dagegen auf die Zeit nach derselben (unter der Regierung Ṣedeḳias) bezieht. Nach Jer. 52, 28 betrug die Zahl der damals abgeführten Judäer: 3320, und aus II Kön. 24, 14 erhellt, daß es Nebukadnezar hauptsächlich auf die Obersten und die Reichen abgesehen hatte. Deshalb wurden vor allem die Priester und die in Jerusalem ansässigen Judäer betroffen, die Neh. 11, 6 als אַנְשֵׁי חָיִל ‚vermögende Leute' bezeichnet.

b) Der Personalstand der einzelnen Bevölkerungsgruppen beider Listen.

Es kommen indes nicht nur die Summen der einzelnen Gruppen in Betracht, sondern auch und zwar noch mehr die in beiden Listen auftretenden Stämme, Geschlechter und deren Häupter. Ist unsere Ansicht richtig, so muß sie sich vor allem hier bewähren.

α) Ephraimiten und Manassiten. I Chron. 9 werden unter den Laien außer Judäern und Benjamiten auch ‚Ephraimiten und Manassiten' erwähnt, während Neh. 11 von solchen nicht die Rede ist. Daß Angehörige jener Stämme in Jerusalem wohnten, ist in der letzten Königszeit vor dem ersten Exil keineswegs auffallend. Schon Ḥiskija bemühte sich, sie für die Teilnahme an der Paschafeier zu Jerusalem zu gewinnen, zunächst freilich mit geringem Erfolg (II Chron. 30, 1. 10). Zur Zeit von Josia aber war die religiöse Einigung eine vollendete Tatsache (II Chron. 34, 6. 9; vgl. II Kön. 23, 19). Wäre aber I Chron. 9 aus nachexilischer Zeit, so wäre das Auftreten der genannten Stämme in Jerusalem höchst rätselhaft; denn die Bücher Esra und Nehemia wissen davon nichts. Warum aber fehlen Ephraimiten und Manassiten in Neh. 11, wenn diese Liste der Zeit Ṣedeḳias angehört? Wohl deshalb, weil die früheren mit den Judäern und Benjamiten in die Gefangenschaft wanderten und weitere Angehörige der Nordstämme nach der Katastrophe von 597 begreiflicherweise keine Lust hatten, sich in Jerusalem anzusiedeln, zumal die dortigen Zustände unter den Nachfolgern Josias gar nichts Verlockendes hatten.

β) Judäer und Benjamiten. I Chron. 9, 3—6 kommen alle drei Geschlechter Judas, die Pereṣiten, Šelaniten und Zeraḥiten (vgl. Num. 26, 20f.) vor; Neh. 11, 4f. dagegen nur die beiden ersten. Nach unserer Auffassung erklärt sich dies sehr einfach folgendermaßen: Vor der ersten

Abführung unter Jojakin waren Angehörige von allen drei judäischen Familien in Jerusalem. Dieselben mußten ganz oder zum großen Teil ins Exil wandern. Bei der Neubesiedelung der Stadt unter Ṣedeḳia (Neh. 11) konnten sich die Pereṣiten und Šelaniten durch ihre außerhalb Jerusalems wohnenden ‚Brüder' teilweise rekrutieren (vgl. unten sub γ), während die Familie Zeraḥ mit wenigen Ausnahmen in die Gefangenschaft wanderte und zwar wohl deshalb, weil sie (infolge ihrer geringeren Zahl) auswärts keine Brüder zählte, oder weil gerade diese Familie Nebukadnezar besonders gefährlich erschien.

Im Gegensatz hierzu scheint unter der Voraussetzung, daß sowohl I Chron. 9 als auch Neh. 11 nachexilisch seien, das Fehlen der Zeraḥiten in Neh. 11 (mit der einzigen Ausnahme von Petaḥja, v. 24) nicht verständlich, zumal wenn obendrein Neh. 11 als die ältere der beiden Listen angesehen wird.

Was ferner die beiden namentlich erwähnten Hauptvertreter der Pereṣiten und Šelaniten betrifft, so ist es nach unserer Deutung sehr unwahrscheinlich, daß es in beiden Urkunden die gleichen sind. Nun haben freilich die meisten Exegeten ʿUtai und ʿAśaja (I Chron. 9, 4. 5) unbedenklich mit ʿAtaja und Maʿaśeja (Neh. 11, 4. 5) identifiziert. Ist dies aber wirklich erlaubt? Philologisch besteht freilich kein wesentliches Hindernis. Aber man sehe sich doch die beigegebenen Stammbäume von ʿUtai und ʿAtaja an. Sie weichen ja dermaßen voneinander ab, wie es kaum stärker möglich ist.

I Chron. 9, 4: ʿUtai, d. S. Ammihuds, d. S. Imris, d. S. Banis
Neh. 11, 4: ʿAtaja, d. S. Uzzijjas, d. S. Zeḳarjas, d. S. ʾAmarjas, d. S. Šephaṭjas, d. S. Mahalalels.

Allerdings kommen in den Genealogien unserer beiden Listen[1] auch sonst einzelne Unterschiede vor; aber nirgends in solch durchgreifender Weise. So weichen am stärksten die beiden Stammbäume des Priesters ʿAdaja voneinander ab.

I Chron. 9, 12: ʿAdaja, d. S. Jeroḥams, d. S. Pašḥurs, d. S. Malkijjas
Neh. 11, 12: ʿAdaja, d. S. Jeroḥams, d. S. Pelaljas, d. S. ʾAmṣis, d. S. Zeḳarjas, d. S. Pašḥurs, d. S. Malkijjas.

Allein man erkennt hier ohne weiteres, daß im ersten Fall nur eine Kürzung vorliegt, indem die drei Mittelglieder Pelalja, ʾAmṣi und Zeḳarja übersprungen wurden.

Somit sehen wir uns genötigt, die Identität von ʿUtai und ʿAtaja entschieden abzulehnen. Die Stammverwandtschaft der Namen dürfte aber wohl so zu erklären sein, daß nach der Abführung des Familienhaupts ʿUtai dessen Sohn oder Bruder an seine Stelle trat und in seiner Eigenschaft als Stellvertreter sich den ähnlich klingenden Namen ʿAtaja beilegte.

In gleicher Weise könnte auch Maʿaśeja aus ʿAśaja hervorgegangen sein. ʿAśaja wird nur ‚der Erstgeborene' genannt; sein Stammbaum fehlt, läßt also keinen Vergleich mit Maʿaśeja, d. S. Baruks, d. S. Kolḥoses, etc. zu.

Was die Benjamiten betrifft, so ist von allen I Chron. 9 aufgeführten Familienvätern mit Sicherheit nur Sallu, d. S. Mešullams, Neh. 11

[1] Man darf sich nicht auf die großen Unterschiede einzelner Genealogien in andern Büchern berufen; es kommt hier lediglich auf den in den beiden vorliegenden Quellen herrschenden Brauch an.

wiederzufinden. V. 7 ist בֶּן vor Hodawja[1], d. S. Hassenuas, jedenfalls zu streichen; denn Sallus Großvater kann nicht der Sohn Hassenuas sein, wie aus Neh. 11, 7. 9 erhellt.

γ) Der Klerus (Priester und Leviten). Nebukadnezar hat zwar den Hohenpriester ʿAzarja nach Babel abführen lassen; aber das Hohepriestertum selbst wollte er nicht zerstören. So ließ er dessen Bruder (siehe oben S. 292) Śeraja in Jerusalem zurück. Dem entsprechen auch unsere beiden Listen. Ebenso ist zu erwarten, daß der babylonische Herrscher in kluger Schonung des Kultus auch andere Priester oder Priesterfamilien sowie Leviten, denen ein besonderer Rang im Tempeldienst zukam, nicht ohne zwingende politische Gründe zugleich mit Jojakin nach Babylon verschleppt habe. Auch diese Erwartung erfüllen die beiden Listen. Sowohl I Chron. 9, 10. 12 als auch Neh. 11, 10. 12 erwähnen die drei Priesterfamilien Jedʿaja, Jehojarib und Jakin sowie den Priester ʿAdaja, den Sohn Jerohams, aus dem Geschlechte Immers; ferner erscheinen in beiden Urkunden die Leviten Šemaʿja, der Sohn Ḥašubs, d. Sohnes ʿAsrikams, d. Sohnes Hašabjas, von den Nachkommen Meraris, der Sänger Mattanja, der Sohn Mikas, d. Sohnes Zikris, von den Nachkommen Asaphs, der Sänger ʿObadja, der Sohn Śemaʿjas, d. Sohnes Galals, d. Sohnes Jedutuns, d. Sohnes Berekjas, d. Sohnes Asas, d. Sohnes Elḳanas. Wahrscheinlich ist auch (die Levitenfamilie) Baḳbaḳḳar (I Chron. 9, 15) dieselbe wie Baḳbuḳja (Neh. 11, 17) und ist der zweite Name der richtige (vgl. Neh. 12, 25). Dagegen kommen die Levitenfamilien Ḥereš und Galal (I Chron. 9, 15) in Neh. 11 nicht vor; andererseits werden Neh. 11, 16 als Häuptlinge der Leviten Šabbetai und Jozabad, die für den äußeren Dienst des Tempels zu sorgen hatten, I Chron. 9 nicht erwähnt.

Von den Torhütern werden I Chron. 9, 17 vier Geschlechter aufgeführt: Šallum, ʿAḳḳub, Ṭalmon und Aḥiman, von denen Šallum das Haupt ist; Neh. 11, 19 dagegen nur ʿAḳḳub und Ṭalmon, was um so auffallender erscheint, als in der Liste der unter Kyros (538 v. Chr.) heimgekehrten Verbannten (Esr. 2, 42 = Neh. 7, 45) Šallum gleichfalls an der Spitze steht.

Aus vorstehendem Vergleich des Personalstandes des Klerus in I Chron. 9 und Neh. 11 ergeben sich Schlußfolgerungen, die schon für sich allein entscheidend sind für das Alter und den Ursprung der beiden Listen.

1. Es begegnet uns hier der Sänger-Levit Mattanja, der Sohn Mikas, d. Sohnes Zikris, von den Nachkommen Asaphs. Dieser Mattanja muß, wenn unsere Ansicht zutrifft, in der Zeit kurz vor und kurz nach 597 (erste Wegführung), jedenfalls aber mehrere Generationen vor Nehemias in Jerusalem gelebt haben. Nun finden wir unter den Teilnehmern der festlichen Einweihung des Mauerbaus Neh. 12, 35 im Jahre 445 v. Chr. den Musiker bzw. Sänger-Levit Zekarja, den Sohn Jonatans, d. Sohnes Šemaʿjas, d. Sohnes Mattanjas, d. Sohnes Mikajas, d. Sohnes Zakkurs (= Zikris), d. Sohnes Asaphs. Die vier letzten sind aber offenbar dieselben wie die,

[1] Ob für בן־יהודיה mit Neh. 11 יוידע zu lesen sei — wie vorgeschlagen worden — dünkt mir sehr zweifelhaft; wahrscheinlicher ist, daß Hodawja der Bruder des Jehuda ist und letzterer als Familienhaupt den ersteren — nach dessen Gefangennahme — vertrat.

welche oben I Chron. 9, 16 und Neh. 11, 17 entnommen sind. Geben wir Zekarja im Jahre 445 v. Chr. ein Alter von 35—50 Jahren und dem Mattanja zur Zeit der Abfassung von Neh. 11 ebensoviel, nehmen wir ferner an, Zekarja, Jonatan und Šema'ja seien geboren, als ihre Väter 15—25 Jahre zählten, so wäre Neh. 11 100—150 Jahre vor 445 v. Chr., also 545—595 v. Chr. anzusetzen. Die Neh. 11 geschilderten Verhältnisse passen indes in die Zeit von 545 und noch viel später gar nicht; wohl aber in die von 595. Doch ist es möglich, daß die Summe der dafür angesetzten Einzelbeträge um etwa 30 Jahre zu hoch ist. In diesem Falle müßte angenommen werden, daß zwischen Zekarja und Mattanja — wie das so oft berechtigt ist — ein Stammglied übergangen ist. Auf jeden Fall aber dürfen wir annehmen, daß die Abfassung von Neh. 11, 3ff. und erst recht die von I Chron. 9 noch in die Königszeit fällt.

2. Nicht weniger klar, ja vielleicht noch zwingender ist der Beweis, der sich aus dem Unterschied im Personalstand der Torhüter für unsern Ansatz ergibt. Daß Šallum, das vornehmste Geschlecht der Torhüter, von dem Exilsdekret in erster Linie getroffen werden mußte, leuchtet unmittelbar ein. Da dieses Geschlecht auch unter den Heimkehrenden vertreten war, so müßte dasselbe — falls Neh. 11, 3ff. aus der Zeit Nehemias stammte — besonders als ‚Haupt' der Torhüter in dieser Liste unbedingt genannt werden, zumal es unter Nehemias, ja selbst noch zur Zeit des Chronisten in Amt und Würde war (vgl. I Chron. 9, 17f.). Stammt aber Neh. 11, 3ff. aus dem Anfang der Zeit Ṣedeḳias, dann ist es völlig klar, warum das Geschlecht Šallum (das sich ja damals noch im Exil befand) in dieser Liste fehlt. Außerdem bestätigt das Auftreten des Geschlechtes Aḥiman in I Chron. 9 und dessen Fehlen in dem (vollständigen) Verzeichnis der heimkehrenden Torhüter Esr. 2, 42 (= Neh. 7, 45) sowie in den übrigen Berichten der Bücher Esra und Nehemia, daß I Chron. 9 nicht nachexilisch sein kann. Da Aḥiman Neh. 11 gleichfalls fehlt, so ist wohl auch dieses Geschlecht mit Jojakin nach Babel gekommen und hat, da es auch in den Büchern Esra und Nehemia, bes. Esr. 2 (= Neh. 7) unerwähnt bleibt, den heimatlichen Boden nicht wieder betreten.

2. Eigentümliche politische und soziale Verhältnisse der Liste Neh. 11.

Wir treten nun in die Prüfung gewisser Verhältnisse ein, die sich nur in Neh. 11 finden und die — wenigstens zum Teil — weiteres Beweismaterial für einen unserer Hauptsätze liefern, daß nämlich jene Urkunde nicht nachexilisch sein kann.

a) Organisation der sämtlichen Bevölkerungsklassen unter besonderen Vorständen.

Recht interessant ist Neh. 11, 9: „Joel, der Sohn Sikris, war ihr Vorstand (פָּקִיד) und Jehuda, der Sohn Hassenuas, war der zweite über die Stadt." Anscheinend bezieht sich die erste Angabe lediglich auf die vorgenannten Benjamiten. Ganz sicher ist es indes, daß Joel Judäer und

Oberbürgermeister über die gesamte Laienbevölkerung — Judäer und Benjamiten — war, während der Benjamite Jehuda als zweiter Bürgermeister fungierte. Diese Annahme stützt sich auf folgende Gründe: 1. Jehuda war als zweiter über die Stadt gesetzt, nicht etwa nur über seine Stammesgenossen, die Benjamiten; folglich mußte auch der vorhergenannte Joel und zwar als erster über die Stadt gesetzt sein; daß aber in der judäischen Hauptstadt nur einem Judäer dieser Vorrang gebührte, versteht sich von selbst. 2. Dafür spricht auch der Umstand, daß die beiden Beamten erst nach dem Personalstand der Hauptvertreter und der Gesamtzahl beider Gruppen, der Judäer und Benjamiten, angeführt werden. 3. Daß Joel und Jehuda nur der Laienbevölkerung vorstanden, legen v. 14b und v. 22 nahe[1], wonach den beiden Klassen des Klerus je ein besonderer Meister vorgesetzt war: den Priestern Zabdiel, der Sohn Haggedolims, den Leviten (beim Kult) ʿUzzi, der Sohn Banis, während den Tempelsklaven (die auf dem Ophel wohnten) Ṣiḥa und Gišpa vorstanden. Es hatte somit jede Bevölkerungsklasse eine besondere Vorstandschaft: die Laien einen ersten und einen zweiten Bürgermeister, die Priester und Leviten je einen Vortand oder Obmann, die Tempelsklaven (die eigentlichen ‚Tempelsklaven' und die ‚Söhne der Sklaven Salomos'; vgl. v. 3) deren zwei.

b) Wer ist der Urheber dieser Einrichtung? Was bezweckt sie?

Jedenfalls scheint sie neu zu sein; denn I Chron. 9 weiß noch nichts davon. V. 22f. verrät zudem, daß wenigstens die Vorstandschaft der Leviten sich auf eine königliche Anordnung zurückführt.

Hier erhebt sich nun die wichtige Frage: Wer war jener König? Diejenigen, welche Neh. 11, 3ff. als nachexilisch betrachten, müssen natürlich annehmen, es sei der von Persien gewesen. Sehen wir aber auch von allen unsern bisherigen Beweisen der These, daß Neh. 11, 3ff. vorexilisch ist und zwar in die erste Zeit der Regierung Ṣedeḳias fällt, ganz ab, so müßte uns doch die Erwähnung des persischen Königs an dieser Stelle höchst sonderbar anmuten. Was hat denn der Fürst eines so großen Reiches mit den für ihn kleinen innern Angelegenheiten einer winzigen Provinz zu schaffen? Und wenn sich auch die Staatsregierung in Susa oder Babel damit hätte befassen wollen, so ging das — wenn wir von der kurzen Zeit, wo Nehemia mit der Verwaltung Jerusalems betraut war, absehen — den persischen Beamten an, der in Samaria seinen Sitz hatte und durch einen Unterbeamten in Jerusalem vertreten ward. Mit diesem letzteren oder auch mit jenem ersteren hätte sich der Wortführer des jüdischen Volkes ins Einvernehmen setzen müssen. Wenn aber der Judäer Petaḥja jener Unterbeamte war — wie man annimmt —, so hatte er sich doch in der Regel nach den Weisungen seines Chefs in Samaria zu richten, wenn ihm auch in außerordentlichen Fällen die Anrufung einer höheren In-

[1] Sicher ist dieses jedoch nicht; denn in gewissen Dingen mochte auch der Klerus den Bürgermeistern — man gestatte diesen modernen Berufstitel — unterstehen.

stanz und selbst der Krone freistand; an eine nahezu reichsunmittelbare Stellung — wie sie ausnahmsweise Nehemia dank seiner ausgezeichneten persönlichen Beziehungen zum Hofe von Susa zukam — ist hier gewiß nicht zu denken. Es wäre freilich noch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß Petaḥja als יָד הַמֶּלֶךְ ‚der zur Hand (Seite) des Königs' in Susa (oder Babel) seinen Sitz hatte, daß wir es also mit einem jüdischen Kronrat oder Mitglied des königlichen Ministeriums zu tun hätten. Von einer solchen Auszeichnung hätte aber das Buch Esra sicher nicht geschwiegen und selbst in den ersten Kapiteln des Buches Nehemia dürfte man eine Hindeutung auf eine derartige Institution erwarten. Schon deshalb kann Neh. 11, 3ff. nicht der nachexilischen Zeit angehören — weder der Nehemias noch der Zerubbabels [1]. Wir werden somit abermals zu der Ansicht gedrängt, daß hier nur ein König von Juda in Frage kommt. Und nach allen vorausgegangenen Indizien war dieser kein anderer als Ṣedeḳia.

Ist nun dieser selbst als eigentlicher Urheber des Aufsichtssystems (sub a) zu betrachten, oder kommt der Anstoß anderswo her?

Angesichts der unter Jojaḳim schmerzlich empfundenen Zustände läge es nahe, daß die Stände die Wahl von Obmännern durchsetzten, die am Hofe ihre Interessen vertreten sollten. Darin bestärkt die Tatsache, daß es außer jenen Obmännern gemäß v. 24 noch einen außerordentlichen Vertrauensmann gab, der „dem König für alle Angelegenheiten des Volkes zur Seite stand". Dies war Petaḥja, der Sohn Mešezabels, von den Söhnen Zeraḥs, des Sohnes Jehudas — offenbar einer der wenigen Überreste von den nach Babel abgeführten Zeraḥiten (vgl. oben S. 294).

Wir dürfen indes auch folgende Erwägung nicht außer acht lassen: Ṣedeḳia war König von Nebukadnezars Gnaden. Dem babylonischen Oberherrn mußte aber viel daran gelegen sein, daß die unbotmäßige judäische Hauptstadt unter die Aufsicht von Männern gestellt werde, die ihm eine gewisse Bürgschaft boten, daß sie aus Neigung oder Klugheit sich gefügig zeigen. Und gerade damit scheint die Wahl des Paḳid (Aufsehers) der Priesterschaft und des Ministers Petaḥja in Einklang zu stehen; denn ersterer (Zabdiel) entstammte — wie schon die einfache Kennzeichnung ‚Sohn Haggedolims' verrät — nicht hohen Priesterkreisen, in welchen der national-religiöse Stolz sich am ehesten gegen die heidnische Fremdherrschaft auflehnen mochte, und Petaḥja war schon dadurch von Nebukadnezar abhängig, daß der größte Teil seiner Familie (der Zeraḥiten) in der Gewalt des Babyloniers war. Aus diesen Gründen dünkt es mir am wahrscheinlichsten, daß die Wahl der bedeutenderen Aufsichtsbeamten oder doch deren Genehmigung von Nebukadnezar abhing.

[1] Wie SIEGFRIED, Esra, Nehemia und Esther (1901), 117ff., unter Hinweis auf EWALD, Gesch.[4], 206, STADE, Gesch. II, 98, MEYER, Entstehung des Judentums (1896), 99 annimmt. — In offenbarer Verlegenheit kam HÖLSCHER (bei KAUTZSCH, Die Hl. Schr. d. A.T. II [1910], 486) sogar zu dem Schluß: „Hier (v. 23 f.) scheint Ch. ganz aus der Rolle zu fallen; denn ‚der König' scheint kein Perserkönig sondern David (!) zu sein."

c) Die offenen Ortschaften im Gebiet von Juda und Benjamin.

Die (v. 25—36) folgende Partie lehrt erst recht, daß von der nachexilischen Zeit nicht die Rede sein kann.

Hier wird eine lange Reihe von Landorten aufgezählt, in denen Söhne Judas und Benjamins wohnten und dabei zeigen die judäischen Ansiedlungen gegen Süden hin eine Ausdehnung, wie sie dem Reiche Juda vor dem Exil zukam und erst etwa im 2. Jahrh. v. Chr. wieder erreicht ward (Stade, Gesch. d. Volk. Isr. II, 111; Ed. Meyer, Die Entsteh. des Judent. [1896], 106f., 132). Zudem war nach dem Exil eine Scheidung der Siedlungen nach den beiden Stämmen kaum durchführbar (vgl. Meyer, a. a. O., 165; Smend, Die Listen der Bücher Esra und Nehemia [1881], 25). Statt nun aber sich ernstlich die Frage vorzulegen: sind wir am Ende bei der Altersbestimmung und Erklärung auf Irrwege geraten?, hat man es vorgezogen, eine ‚unhistorische Fiktion' seitens des Chronisten festzustellen und seine Namenliste als geschichtlich ‚wertlos' zu verwerfen[1]. Die oben bewiesenen Tatsachen verschaffen dem Chronisten eine Genugtuung, wie sie besser nicht gedacht werden kann: Der Abschnitt Neh. 11, 25—35 steht im vollsten Einklang mit der ganzen übrigen Liste und bestätigt aufs neue deren Ursprung in der jüdischen Königszeit.

Der entgegengesetzten Ansicht blinkt nun nur noch ein einziger Hoffnungsstern. Und damit kommen wir zu der angeblichen Einleitung der Liste Neh. 11, 3f. Hier (v. 1f.) heißt es: „Und es siedelten sich die Obersten des Volkes in Jerusalem an; das übrige Volk aber warf Lose, um je einen von zehn zur Ansiedlung in Jerusalem, der heiligen Stadt, zu bestimmen, während $^{9}/_{10}$ in den Städten [verblieben]. Alle die Männer dagegen, die sich aus freien Stücken zur Niederlassung in Jerusalem entschlossen, segnete das Volk."

Ohne weiteres leuchtet ein, daß es sich hier um eine Neubesiedelung der durch eine Katastrophe ganz oder größtenteils entvölkerten heiligen Stadt handelt. Welche Katastrophe dies war, ist zunächst nicht ersichtlich. Nun ist aber Neh. 7, 4f. von Maßnahmen Nehemias die Rede, welche die Vermehrung der Bevölkerung Jerusalems zum Zwecke haben. Nehemia berichtet: „Die Stadt aber war ausgedehnt und nur wenige Leute wohnten darin und es fehlten ‚gebaute Häuser'. Da gab mir mein Gott in den Sinn, daß ich die Vornehmen und die Vorsteher und das Volk versammelte, um ein Geschlechtsverzeichnis anzulegen. Dabei fand ich ein Buch, worin die Geschlechter der zuerst Hinaufgezogenen (eingetragen waren) . . ." [es folgt die Liste[2] der unter Zerubbabels und Ješuas Führung heimgekehrten Exulanten 7, 6—73a].

[1] So auch Siegfried, a. a. O. 120 und Hölscher, a. a. O. 486.

[2] Dieses alte Verzeichnis diente offenbar zur Kontrolle der Eintragung der Nachkommen jener ersten Exulanten in das neue Verzeichnis. Bezüglich des Zweckes jener Kontrolle vgl. Esr. 7, 63—65.

Das war natürlich nur eine Vorbereitung der Besiedelung Jerusalems. Ihre Ausführung aber soll offenbar Neh. 11, 1 f. berichten. Es lag darum sehr nahe, die unmittelbar darauf folgende Liste (v. 4—35) als eine Urkunde aus Nehemias Zeit anzusehen. Die meisten Exegeten haben sich dadurch täuschen lassen; aber auch die, welche sich von dieser Vorstellung freigemacht haben und in der Liste das Ergebnis der ersten judäischen Besiedlung nach der Rückkehr aus dem Exil erblicken, sind damit zwar zeitlich dem wahren Ursprung näher gekommen, ohne jedoch das Verständnis der Liste Neh. 11 und ihrer Beziehung zu I Chron. 9 wesentlich zu fördern. Das Haupthindernis, dem dieser Mißerfolg zugeschrieben werden muß, besteht in dem leider so tief eingewurzelten Mißtrauen gegen den Chronisten, das eine ruhige und gerechte Würdigung vereitelt.

Der Grund, warum Neh. 11, 3—36 in das Buch Nehemia aufgenommen ward, läßt sich wohl kaum mit Sicherheit ermitteln. Am wahrscheinlichsten dünkt es mir, daß Nehemia selbst das Verzeichnis aufgefunden, benützt und seinen Denkwürdigkeiten beigelegt hat. Wie er sich für das Verzeichnis der unter Kyros heimgekehrten Verbannten (Neh. 7, 6 ff.) interessiert hat, so mochte ihm, dem Erneuerer des jüdischen Gemeinwesens, jenes andere Dokument ebenfalls wertvoll erscheinen, gab es doch nicht nur über die bürgerlichen und hierarchischen Rechtsverhältnisse Jerusalems kurz vor dessen Zerstörung Aufschluß, sondern auch darüber, wo er die Nachkommen der damals in den offenen Ortschaften seßhaften Söhne Judas, Benjamins und Levis zu suchen hatte. Und der Chronist hat dann das Dokument getreu wiedergegeben, ohne über die Zeit, in der es entstanden, irgend ein Urteil auszusprechen. Daß er aber gemeint habe, es handle sich um ein Bevölkerungsbild aus der Zeit Nehemias, ist schon deshalb nicht anzunehmen, da die einfachen Folgerungen, die wir aus seinen eigenen Angaben gezogen, sich ihm und seinen denkenden jüdischen Zeitgenossen von selbst darbieten mußten. Eine nüchterne, vorurteilslose Prüfung der Fassung von v. 3 läßt zudem erkennen, daß derselbe nichts mit v. 1. 2 zu tun hat.

Ohne Vergewaltigung des Textes läßt sich ja v. 3: „Dies sind die Häupter der Provinz, die in Jerusalem und in den Städten Judas wohnten; sie wohnten — jeder auf seinem Besitztum — in den Städten: Israel (das Volk), die Priester, Leviten, Tempelsklaven und die Söhne der Sklaven Salomos“ als Fortsetzung von v. 1. 2 gar nicht verstehen. Wir müßten erwarten, daß in v. 3 ff. von den neuen Bürgern Jerusalems die Rede sei; statt dessen wird über den Bestand der gesamten Bevölkerung berichtet. Die Aufzählung der Siedlungen v. 25—36 paßt erst recht nicht zu dem Thema v. 1 f. Man hat zwar versucht, den Text zu ‚verbessern‘, so daß v. 3 den Sinn erhielte: „Und dies sind die Häupter der Provinz, welche in Jerusalem wohnten — [sie wohnten (nämlich bisher!) in den Städten Judas, jeder auf seinem Besitztum . . .]“; allein mit einer solchen Verrenkung des Satzgefüges ist doch gewiß nichts zu erreichen. Auch ist es außer Frage, daß manche ‚Häupter‘ — wenigstens des Klerus — nach dem mehrfachen Zeugnis der Bücher Esra und Nehemia schon lange vor der Neubevölkerung Jerusalems dort ihren Wohnsitz hatten. Es bleibt also dabei: v. 3 ff. bildet ein von v. 1. 2 unabhängiges Schriftstück und zwar auch nach der Ansicht dessen, der ihm seinen Platz angewiesen hat.

VI.

Zur Geschichte und Chronologie der Seleukiden und Parther, insbesondere nach neuen keilinschriftlichen Quellen.

Diese Abhandlung mag in einem Buche, das den Titel ‚Forschungen zur Geschichte Israels' führt, als Fremdkörper erscheinen. In Wirklichkeit aber ist dem nicht so. Die Seleukiden waren nicht nur die Herren von Palästina, sie haben auch direkt und wesentlich die Geschichte des jüdischen Volkes beeinflußt. Mit den Parthern hatte dieses allerdings keine unmittelbaren politischen Beziehungen; aber der Sieg der Truppen Mithridates' I. über Demetrius II., der I Makk. 14 erwähnt wird und über den uns ein neues keilinschriftliches Dokument weitere Aufschlüsse bietet, war auch für das jüdische Gemeinwesen von großer Bedeutung.

A. Einleitendes über unsere Quellen und deren Zeitrechnung.

Zur Feststellung des chronologischen Rahmens der Seleukiden hat man sich bislang hauptsächlich der folgenden Quellen bedient: 1. des Abschnitts aus Porphyrius bei Eusebius (Chron., ed. Schoene I, 247—264) und der davon unabhängigen und zum Teil abweichenden Ansätze des Eusebius selbst (Chron., ed. Schoene II, 116ff.); 2. vereinzelter Angaben des I. Makkabäerbuches; 3. der Münzen von Antiochos III. an (de Saulcy, Mémoire sur les monnaies datées des Séleucides, Paris 1871, und Babelon, Catalogue des monnaies grecques de la Bibliothèque Nationale, Les rois de Syrie usw., Paris 1890, Einleitung); 4. babyl. keilinschriftlicher Daten (Strassmaier, Zeitschrift f. Assyriol. VII, 201 und VIII, 108, doch ohne Quellenangabe; Clay, Babylonian Records II, New York 1913, 13f.).

Eine zuverlässige Benützung dieser Quellen erfordert jedoch vor allem eine hinreichend genaue Kenntnis der Epochen der verschiedenen Ären, nach welchen die Jahre gezählt sind; darüber bestanden aber bislang noch manche Unklarheiten und unzutreffende Ansichten.

Eusebius (und Porphyrius) rechnet mit Olympiaden, also mit Gruppen von je vier Jahren, deren Epoche das Jahr 776 v. Chr. ist. Allein das Monatsdatum ist m. E. recht ungewiß. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes I, 772 behauptet zwar — sich auf Ideler, Handb. der Chronol. I, 377 und Kubitschek, Art. Ära in Pauly-Wissowas Realencykl. I, 627ff. berufend

ganz allgemein, die Ära der Olympiaden habe am 1. Juli begonnen. Gilt dies aber auch für die Chronologie der Seleukiden bei Eusebius? Das ist zunächst nicht von vornherein selbstverständlich; denn die Olympiadenrechnungen gehen von veschiedenen Epochen aus. Von einem Nachweis, daß die Epoche bei Eusebius der 1. Juli (= attischer Jahresanfang 1. Hekatombaion) sei, ist mir ebenfalls nichts bekannt. Zudem ist es schon von vornherein viel wahrscheinlicher, daß seine Ansätze bezüglich der Regierungszeiten der Seleukiden dem syrischen Jahresanfang angepaßt sind. Dieser aber fiel nach der Einführung des julianischen Kalenders auf den 1. Oktober und vor derselben, also zur Zeit, wo noch das schwankende Lunisolarjahr in Kraft war, im Mittel gleichfalls auf diesen Tag [1]. Unsere Ansicht wird obendrein durch das II. Makkabäerbuch 14, 1 ff. indirekt bestätigt. Hiernach erhielt Judas im Jahre 151 der dem Buche eigenen Seleukidenära (die vom 1. Tišri 312 v. Chr. an zählt) die Nachricht von der Landung des Demetrius in Tripolis und der Hinrichtung Antiochos' V. und des Lysias. Nach dem I. Makkabäerbuch (dessen Ära mit 1. Nisan 312 v. Chr. beginnt) fallen diese Ereignisse gleichfalls ins Jahr 151 der Seleukidenära (= 162 1 v. Chr.). Aus der Übereinstimmung der beiden Jahreszahlen trotz der halbjährigen Epochendifferenz folgt, daß Judas jene wichtige Nachricht erst nach dem 1. Tišri (= September 30) des Jahres 162 v. Chr. empfing. Nach Eusebius aber ist das 1. Regierungsjahr Demetrius' I. Olymp. 154,3 = 162/1 v. Chr., also sein Antrittsjahr Ol. 154,2 = 163/2 v. Chr. Demgemäß hätte Demetrius, falls der Anfang des Olympiadenjahrs bei Eusebius auf 1. Juli fiele, schon vor dem 1. Juli 162 v. Chr. die Regierung angetreten. Dann aber wären Judas und seine Leute mindestens drei Monate lang von der großen politischen Umwälzung in Unkenntnis geblieben.

Natürlich ist eine solche Annahme völlg ausgeschlossen. Und selbst wenn wir mit der Möglichkeit rechnen, Eusebius habe in byzantinischer Weise das Jahr vom 1. September an gerechnet, bliebe immer noch eine zu große Zeitspanne zwischen dem genannten Ereignis und seinem Kundwerden in Jerusalem.

Wie die Epoche der Olympiaden des Eusebius, so war bis jetzt auch die der Seleukidenära im I. Makkabäerbuche noch recht zweifelhaft. Daß dieselbe ins Frühjahr (auf den 1. Nisan) fiel, durfte allerdings als nahezu sicher gelten. Dagegen war das Epochenjahr ganz ungewiß. Die einen brachten Gründe für das Jahr 312, die andern für das Jahr 311 v. Chr. Die Entscheidung der Frage, der Nachweis, daß die Ära am 1. Nisan 312 v. Chr. begann, bildet eines der wichtigsten Ergebnisse des III. Teiles der gegenwärtigen Untersuchung.

Die Epoche der Ära des II. Makkabäerbuches kam bei den bisherigen Untersuchungen so gut wie gar nicht in Frage. Dies rührte nicht nur von der hier bestehenden noch viel größeren Unsicherheit her, sondern auch von der einzig dastehenden Verkennung und Mißachtung des historischen und chronologischen Inhalts der genannten Schrift überhaupt.

[1] Siehe meine Darlegungen in Sternkunde und Sterndienst in Babel II, 463.

Wir werden hierauf in der nächstfolgenden Abhandlung (VII) näher eingehen, wo wir auch den Beweis erbringen, daß die Ära des II. Buches der Makkabäer mit dem 1. Tišri 312 v. Chr. begann. Dabei ist jedoch zu beachten, daß der jüdische 1. Tišri — wegen der Pascharegel, siehe oben Abh. I S. 23ff. — nur in jenem Jahre sich mit dem syrischen Jahresanfang deckte, wo der jüdische 1. Nisan frühestens auf den 24. März jul. fiel.

Die Epoche der babylonischen Seleukidenära ist sowohl von der des I. als auch von der des II. Makkabäerbuches verschieden. Epping, Astronomisches aus Babylon, 176f. hat zuerst gezeigt, daß die babylonische Ära mit dem 1. Nisan 311 v. Chr. begann, und seine weiteren und meine eigenen Untersuchungen haben das Ergebnis bestätigt. Zwar glaubte Epping (a. a. O. 177 und Zeitschr. f. Assyriol. IV, 168ff.), auch einen babylonischen Jahresanfang mit dem Herbst nachgewiesen zu haben; allein einen solchen gab es — wenigstens in der Seleukidenzeit — nicht. Den Beweis hierfür bietet Sternkunde und Sterndienst in Babel, II. Buch, Schlußteil (1922).

Der babylonische Jahresanfang (Abend des 1. Nisan) fiel frühestens auf März 24, spätestens auf April 20, im Mittel auf April 7 julian. (s. ebd.). Die Jahresregulierung vollzog sich durch einen 19jährigen Schaltzyklus, in dem sechs Schaltjahre einen II. Adar, ein Schaltjahr einen II. Elul hatte (siehe bereits Sternkunde usw. I, 209—214 und II, 463).

Die Daten dieser Zeit bieten außer dem Jahre der Seleukidenära (SÄ) den Namen des Königs nebst dem seines (oder seiner) etwaigen Mitregenten. Mit dem Sturz der Seleukiden im Ostreich und dem Beginn der Partherherrschaft erlischt die Datierung nach SÄ nicht; aber es wird dem Jahr der SÄ noch das der Arsakidenära (AÄ) hinzugefügt. Letztere wird ebenfalls vom 1. Nisan an gezählt; sie beginnt aber 64 Jahre später, d. h. im Jahre 247 v. Chr. Die stehende Formel der so gebildeten Doppeldaten ist aus folgendem Beispiel, das der astronomischen Tafel SH 104 (81 – 7 – 6) entnommen ist, ersichtlich.

šattu 115^{kam} ša ši-i šattu 179 Ar-ša-ka-a šarru

= „Jahr 115 [d. h. AÄ], welches gleich ist dem Jahr 179 [d. h. SÄ], da Arsaces König war". Die Ansichten, daß von den beiden Ären die eine im Frühjahr, die andere im Herbst beginne oder daß die Epochen derselben Ära an verschiedenen Orten verschieden seien, beruhen teils auf Fehlern im Original oder in den Abschriften, teils auf willkürlichen, durch keinerlei Quellenkunde beeinflußten Annahmen. Dieser von mir längst bekanntgegebene Tatbestand wird in Sternkunde usw. II, 443—453, allseitig nachgewiesen.

Die eingangs erwähnten keilinschriftlichen Daten (Strassmaiers und Clays) haben bereits für die Chronologie der Seleukiden einige Aufschlüsse gebracht. Zu einer genauen Bestimmung reichen sie aber nicht aus und bedürfen außerdem der Nachprüfung und zum Teil auch der Verbesserung.

Die folgenden Beiträge stützen sich größtenteils auf die Angaben astronomischer Keilinschriften, die im Schlußteil des II. und im III. Buch meines Werkes Sternkunde und Sterndienst in Babel veröffentlicht werden. Die Daten dieser Tafeln bieten die denkbar größte Bürgschaft, weil sie

einer vielfachen mathematisch sicheren Nachprüfung zugänglich sind. Ohne diese Nachprüfung möchte ich — auf eine langjährige Erfahrung gestützt — die Jahresangaben dieser Tafeln der Seleukidenzeit, welche bekanntlich in schwerleserlicher Kursivschrift abgefaßt sind, nicht als unbedingt zuverlässig hinnehmen. Selbst eine durch mehrfache Berechnungen ermittelte, im Original teilweise oder ganz zerstörte Jahresziffer ist weit wertvoller (weil völlig unanfechtbar) als eine gut erhaltene, aber astronomisch nicht prüfbare Ziffer; denn eine solche kann schon in der Urschrift oder doch wenigstens in der Abschrift mißraten sein.

Zum Verständnis der keilinschriftlichen Daten ist schließlich noch Folgendes zu beachten. In den Ausfertigungsdaten sowohl der astronomischen wie der nichtastronomischen Schriftstücke wird natürlich stets der jeweilig regierende Herrscher genannt, auch wenn er erst während des Jahres die Regierung antrat. Dagegen beweist der Name eines Königs am Kopfe einer über ein ganzes Jahr sich erstreckenden Beobachtungsserie stehenden Jahresdatums nicht etwa, daß er dieses ganze Jahr hindurch, sondern nur, daß er an dem ersten der Monatsdaten bzw. zu Anfang des Jahres noch regiert hat. So bietet z. B. Sp II 579 am Anfang einer Reihe von Merkur-Beobachtungen vom 25. Nisan bis 1. Adar das Datum „Jahr 125 des Antiochos und Seleukos, seines Sohnes, der Könige"; aber Antiochos war schon am 11 Dūzu desselben Jahres gestorben.

B. Neue Daten aus der Gründungszeit des Seleukidischen Reiches (316—300 v. Chr.).

1. Kurzer Überblick über die bekannten Ereignisse von 316—312 v. Chr.

Nach seinem Sieg über Eumenes im Jahre 316 zu Anfang Januar und der Beendigung des Winterlagers in Medien zog Antigonos nach Persis und dann über Susiana nach Babylon, wo Seleukos Statthalter war. Dieser empfing den Sieger mit königlichen Ehren, verweigerte aber die von ihm geforderte Rechenschaft über die Einkünfte. Als das Zerwürfnis darüber sich immer mehr steigerte, fürchtete Seleukos für sein Leben und entfloh, nur von 50 Reitern begleitet, nach Ägypten zu Ptolemäus. Antigonos war jetzt Herr über ganz Asien (Diodor XIX, 37—44, 46—48, 55—56). In der Tat bezeugen auch die Keilinschriften das Jahr 316 5 v. Chr. als erstes Jahr der Herrschaft des Antigonos (Antigunus) in Babylonien. So nach dem von Strassmaier (Zeitschr. f. Assyr. VII, 199 und VIII, 106) veröffentlichten Text Sp II 955 + 48. Ein weiteres, sehr interessantes Zeugnis werden die folgenden Darlegungen bringen. In Babylonien ward Python Statthalter. Auf Betreiben des in Ägypten weilenden Seleukos kam aber eine Koalition zwischen Ptolemäos, Lysimachos und Kassandros zustande, denen sich auch Asandros (Statthalter von Karien) anschloß. Allein Antigonos errang weitere Vorteile über seine Gegner. Erst durch den Sieg des Ptolemäos und Seleukos über Antigonos' Sohn Demetrios bei Gaza zu

Beginn des Frühjahres (wohl März) 312 v. Chr. erhielt der mächtige Gegner den ersten Schlag (Diodor XIX, 80—85). Zwar eroberte Demetrios im gleichen Jahr durch seinen Sieg über Ptolemäos bei Myus in Syrien die verloren gegangene phönikische Küste wieder zurück; aber der Sieg der Verbündeten bei Gaza hatte doch ein Ereignis von weittragender Bedeutung eingeleitet: die Besitzergreifung Babyloniens durch Seleukos (Diodor XIX, 90—92). Seleukos war mit nur 1000 Mann, die ihm Ptolemäos überlassen, nach jenem Siege gen Babylonien gezogen; aber die dortigen Truppen gingen zu ihm über und die Babylonier hießen den beliebten ehemaligen Statthalter willkommen. Durch seinen Sieg über Nikanor, den Feldherrn von Medien, gewann er auch Susiana und Medien. Hiervon unterrichtet, entsandte Antigonos seinen Sohn Demetrios zur Wiedereroberung Babels. Das Unternehmen hatte jedoch nicht den gewünschten Erfolg. Demetrius rückte in die menschenleere Stadt — das Volk hatte sich auf Weisung des von Seleukos zurückgelassenen Befehlshabers Patrokles, der selbst sich in durch Flüsse und Kanäle geschützte Stellungen vor der Übermacht zurückzog, gegen Susiana und das Meer hin geflüchtet — und begann die Burgen zu belagern, überließ aber, da die Zeit drängte, die Fortsetzung des Werkes schon bald seinem Freunde Archelaos und kehrte heim (Diodor XIX, 100).

2. Eine bisher unbekannte Invasion des Antigonos in Babylonien (Sommer 302 v. Chr.).

Nach den uns überlieferten Berichten der Alten scheint der eben erwähnte Zug des Demetrios der letzte Versuch des Antigonos gewesen zu sein, sich Babyloniens zu bemächtigen. Die noch nicht veröffentlichte astronomische Keilinschrift des Brit. Mus. S† 1881 (76—11—17) belehrt uns jedoch eines anderen. Das Dokument ist ein Bruchstück einer jener planetarischen Hilfstafeln, die wir Sternk. II, 459 beschrieben haben. Teilweise erhalten sind die Abteilungen der Mond-, Jupiter-, Venus- und Merkurbeobachtungen, die dazu dienten, die entsprechenden Planetenpositionen für das Jahr 81 SÄ zu gewinnen (vgl. auch S. 313). Was uns davon hier interessiert, ist die Abteilung Jupiter. Dieselbe trägt das Datum:

šattu 10^{kám} ^{m}Si(lu-ku) šarru = 10. Jahr des Königs Seleukos.

Darauf folgen Z. 1 f. Jupitererscheinungen während der ersten drei Monate dieses Jahres. Da setzt auf einmal eine ganz neue Datierung ein:

Z. 3 . . . *14^{kám} ^{m}An-ti-gu-nu-us Dūzu mušu 18* = Jahr 14 des Antigonos (Monat) Dūzu nachts 18 | es folgen Jupiterpositionen bis zum 24. Addaru.

Da die Jahreszahlen etwas verwischt sind, ist eine Nachprüfung derselben angezeigt.

a) Das Jahr 10 des Seleukos wird durch die datierten Jupitererscheinungen bestätigt. Es genügt dazu schon die erste allein:

Nisannu 19 Mulu-babbar ina MUL.MUL innamir

= Nisan 19 ging Jupiter in den Plejaden heliakisch auf.

10 SÄ Nisannu 19 morgens = 302 v. Chr. Mai 10.60 Mittl. Berl. Zeit.

☉	44.°20	A	41.°68	D	+16.°30		
l	24.°69	λ	27.°93	α	26.°24	λ^* η Tauri	28.°05
s	−1. 14	β	−0.°95	δ	+9.°28		
		e	−16.°27	H	−8.°32 [1]		

Aus dem Wert von e (= $\lambda - \odot$) ergibt sich, daß Jupiter am Morgen vor Sonnenaufgang am östlichen Horizont sichtbar ward, und aus dem Wert von H ist ersichtlich, daß damals die Sonne noch 8.°32 unter dem Horizont stand. Damit ist bewiesen, daß am 19. Nisan des Jahres 10 SÄ Jupiter nach der Konjunktion mit der Sonne zum erstenmal wieder sichtbar ward (= heliakisch aufging). Außerdem lehrt die Berechnung, daß Jupiter damals wirklich in den Plejaden stand; denn er hatte fast dieselbe Länge (27.°93) wie der hellste Stern der Plejaden η Tauri (28.°05).

b) Das Jahr 14 des Antigonos muß gleichfalls richtig sein; denn nur dieses entspricht dem Jahre 10 des Seleukos, wie auch aus der oben erwähnten Tafel Sp II 955 + 48 hervorgeht.

Was folgt nun aus den beiden Jahresdaten? Zweifellos dies: Während Babylonien oder doch wenigstens dessen Kulturzentrum (Babel, Sippar), aus dem die astronomischen Tafeln stammen, zu Anfang des Jahres 10 SÄ noch unter der Herrschaft Seleukos' I. stand, war es bereits am 18. Dūzu des gleichen Jahres in den Händen des Antigonos.

Wir sind auch in der Lage, das entsprechende julianische Datum anzugeben.

10 SÄ Nisannu	1 =	302 v. Chr.	April	22/23
„ Dūzu	1 =	„ „ „	Juli	19/20
„ „	18 = (tags)	„ „ „	August	6.

Kurz vor dieses Datum fiel die Okkupation durch die Truppen des Antigonos.

Wie lange dauerte dieselbe? Wahrscheinlich mindestens bis zum 24. Adar (= März 7), dem letzten Tagdatum der Jupitergruppe. Würde nämlich während des Jahres abermals ein Regierungswechsel stattgefunden haben, so hätte es der Verfasser gewiß angegeben und zwar wahrscheinlich wie beim Antigonosdatum Z. 3 zu Anfang einer neuen Zeile; dies trifft jedoch — wie der erhaltene linke Teil der Tafel (etwa $^2{}_3$ des Ganzen) bezeugt — nicht zu.

Wo aber war Seleukos während der Besitzergreifung seines Landes durch den Feind? War er von seinem Zuge nach Indien (Justin XV, 4; Appian, Syr. 55) noch nicht zurückgekehrt oder war er bereits nach Kappa-

[1] ☉ = Länge der Sonne; A = ihre Rektaszension; D = ihre Deklination; l = heliozentrische Länge des Planeten; s = heliozentrische Breite des Planeten; λ = geozentrische Länge des Planeten; α = seine entsprechende Rektaszension; β = geozentrische Breite des Planeten; δ = seine entsprechende Deklination; e = $\lambda - \odot$ (Elongation); H = Höhe der Sonne, wenn der Planet im Horizont steht (arcus visionis). H muß bei den heliakischen Auf- und Untergängen stets negativ sein, da ja die Sonne unter dem Horizont steht.

dokien gezogen (Diodor XX, 113, 4), um sich dann mit den Bundesgenossen zu vereinigen? Zweifellos das erstere. Denn 1. ist es überaus wahrscheinlich, daß Antigonos die Indienfahrt des Seleukos benutzte, um sich Babyloniens zu bemächtigen und dadurch den heimkehrenden Gegner festzuhalten und ihn an der rechtzeitigen Vereinigung mit seinen Bundesgenossen im Westen zu verhindern; 2. ist es doch ausgeschlossen, daß Seleukos schon im Juli (bzw. vor 6. August) nach Kappadokien gezogen ist, um dort zu überwintern; 3. wäre es auch töricht gewesen, wenn Antigonos zu einer Zeit, wo Seleukos bereits mit großer Heeresmacht gegen Westen gezogen war, durch Okkupationen im Osten seine so dringend nötige Streitmacht im Westen geschwächt hätte. Alles dies drängt zur Annahme: Seleukos war am 6. August 302, ja wahrscheinlich sogar am 7. März 301 v. Chr. von Indien noch nicht heimgekehrt.

3. Das wahre Datum der Entscheidungsschlacht bei Ipsos (April 300 v. Chr.).

(Endgültige Befestigung der Machtstellung Seleukos' I.)

a) Aus dem Bisherigen folgt weiter, daß Seleukos nicht schon — wie man bisher annahm — 302, sondern erst im Jahre 301 v. Chr. nach Kappadokien gezogen sein kann. Denn dorthin mußte er spätestens im September von Babylonien aufbrechen, um für die Überwinterung die nötigen Vorbereitungen zu treffen. War es doch keine einfache Sache, mit einem Heer von 20000 Mann Fußvolk, 12000 Reitern, 480 Elefanten und mehr als 100 Sichelwagen (Diodor XX, 113) einen so weiten Weg, der besonders in seinem letzten Teile sehr beschwerlich war, zurückzulegen. Wenn er aber auch — was nach obigem sehr unwahrscheinlich ist — schon im August in Babylonien eingetroffen sein sollte, so konnte er doch mit Rücksicht auf die Besetzung der babylonischen Plätze durch Truppen des Antigonos und die notwendigen Vorbereitungen für den Feldzug in Kleinasien nicht schon im September von Babylonien weiterziehen.

Wenn aber Seleukos erst im Jahre 301 das Winterlager in Kappadokien bezog, so kann die Entscheidungsschlacht bei Ipsos nicht — wie bisher allgemein angenommen ward — im gleichen Jahre, sondern erst im Jahre 300 geschlagen worden sein. Auch ist es von vornherein wahrscheinlich, daß das Ereignis in den Frühling fiel.

b) Wir besitzen indes noch ein zweites Zeugnis, aus dem, wenn auch nur indirekt, die gleiche Tatsache hervorgeht, das des Johannes Malalas, Chronogr. lib. VIII, nach der Bonner Ausgabe S. 199, abgedruckt bei Migne, P. Gr. 97 S. 111. Hier wird berichtet, Seleukos sei nach dem Sieg über Antigonos sofort (*εὐθέως*) daran gegangen, neue Städte an der syrischen Küste zu gründen und zwar zunächst Seleucia in Pierien am 23. Xanthikos und Antiochia am Orontes am 22. Artemisios, dem gleichen Tag des Mai (*μηνὶ Ἀρτεμισίῳ τῷ καὶ Μαΐῳ κβ'*). Malalas' Gewährsmann weiß sogar, daß das Jungfrauenopfer, durch das die Gründung dieser Stadt vollzogen ward, in der ersten Tagesstunde bei Sonnenaufgang dargebracht wurde.

Es entsteht hier zunächst die Frage: warum bietet er hier das Doppeldatum 22. Artemisios = 22. Mai, während er sich vorher mit dem makedonisch-antiochenischen Datum 23. Xanthikos begnügt? Warum fügt er nicht hinzu, daß dies zugleich der 23. April war? Daß der Xanthikos dem Artemisios unmittelbar vorausging, wußte er doch, da er ja selbst angibt, Seleukos habe nur wenige Tage nach dem 23. Xanthikos am 1. Artemisios in Tripolis dem Jupiter geopfert. Wäre er in dem Glauben befangen gewesen, daß — wie dies nach der Einführung des julianischen Kalenders in Antiochien der Fall war — die makedonischen Monate sich mit den julianischen von jeher vollkommen deckten, so hätte er gewiß auch den 23. Xanthikos mit dem 23. April identifiziert. Hatte er aber Kenntnis davon, daß die Syrer und Makedonier sich vor der Einführung des julianischen Kalenders nach dem Monde richteten und ihre Monate mit dem Abend des Neulichts begannen, so konnte er ein syrisch-julianisches Doppeldatum nur in dem Einzelfalle bieten, wo ihm ein solches durch die Überlieferung vermittelt war. Und dies traf bezüglich des Gründungstages von Antiochien zu. Sein syrisches Datum war gewiß in den Annalen niedergelegt und wohl auch monumental verbürgt. Als dann der julianische Kalender eingeführt wurde, war es den Astronomen nicht schwer, festzustellen, an welchem Tage des neuen Kalenders die Gründungsfeier sich jährte [1]. Und es war eine Ehrensache für die Fürstin unter den Städten des Orients, dieses Datum zu kennen.

Da nun die Schlacht von Ipsos den beiden Städtegründungen unmittelbar vorausging, so müssen alle drei Ereignisse in ein Jahr fallen, in welchem der Morgen des 22. Artemisios gerade auf den 22. Mai fiel. Und dies traf im Jahre **300** v. Chr. und im Verlauf von 19 Jahren nur in diesem zu. Denn nach meiner Berechnung erschien in der Gegend von Antiochien das Neulicht des Mondes 300 v. Chr. am 30. April abends. Es ergibt sich demnach die Gleichung:

300 v. Chr. Artemisios 1 = April 30 Mai 1, also
„ „ „ „ 22 (morgens) = Mai 22.

Demnach fallen alle genannten Ereignisse in das Jahr 300 v. Chr. und zwar:

1. die Schlacht bei **Ipsos** in den April (weil kurz vor der Gründung von Seleucia);
2. die Gründung von **Seleucia** auf Xanthikos 23 = April 23;
3. die Gründung von **Antiochia** auf Artemisios 22 = Mai 22.

c) Damit steht endlich auch Eusebius (ed. Schoene II, 116) in Einklang, wonach Antiochia im 12. Jahre der Regierung des Seleukos gegründet ward. Dieses Jahr ist nach antiochenischer Zählung = 301 300 v. Chr. vom 1. Tišri (Hyperberetaios) bis 1. Tišri gerechnet, also von 301 Okt. 4 bis 300 September 24; nach babylonischer Zählung = 300 299 v. Chr., vom

[1] Dies war jedenfalls weit leichter als die genaue Umsetzung der bis ins 8. Jahrhundert v. Chr. hinaufreichenden babylonischen Daten in die des ägyptischen Wandeljahres bei Claudius Ptolemäus, Almagest.

1. Nisan bis 1. Nisan, also von 300 März 31 bis 299 April 19. Hiernach muß der 22. Mai ins Jahr 300 fallen und ebenso die beiden andern Daten.

Auch Beloch, Griech. Geschichte III, 2, 197, hat die beiden Gründungsdaten — doch ohne dieselben einer Prüfung zu unterziehen — mit dem eusebianischen Datum in Verbindung gebracht, kam aber zu dem irrigen Schluß, die Schlacht bei Ipsos gehöre in den Sommer 301 v. Chr. Wäre nämlich dem so, so lägen zwischen diesem Ereignis und der Gründung von Seleucia und Antiochia 9—10 Monate; dies steht aber im Widerspruch mit der weiteren Angabe bei Malalas, daß Seleukos *εὐθέως μετὰ τὴν νίκην Ἀντιγόνου* und *κατελθὼν παρὰ τὴν θάλασσαν* — also sogleich nach dem Siege und auf seinem Heimzug längs des Meeres — die Gründung vornahm.

C. Die Regierungszeiten der Seleukiden während ihrer babylon. Herrschaft von Seleukos I. bis Antiochos VII. Sidetes (312—129 v. Chr.).

1. Seleukos I. und sein Mitregent Antiochos.

Aus der Zeit seiner Regierung sind mir folgende keilinschriftliche Daten bekannt[1]:

(a)*S † 2014: *šattu 1^{kám} ^{m}Si-lu-ku ša ŠI.TA šattu 7* (fürs ganze Jahr)
(b) MLC. 2101: *Uruk . . . šattu 8^{kám} ^{m}Si-lu-ku šarru* (IV. 5)
(c) MLC. 2102: *Uruk . . . šattu 9^{kám} ^{m}Si-lu-ku šarru* (V. 12)
(d)*S † 1881, 10: *šattu 10^{kám} Si (luku) šarru* (I. 19—III. 12)
„ 12: *[šattu] 14^{kám} ^{m}**An-ti-gu-nu-us*** [ohne *šarru*] (IV. 18)
(e) MLC. 2184: *šattu 16^{kám} Si-lu-ku šarru*
(f)*Sp II. 970, Rs 2: *[šattu 17^{kám} ^{m}Si-lu]-ku šarru*
(g)*S † 2014, 2—4: *šattu **19**^{kám} ^{m}**Si-lu-ku** šarru* (II. 16—XII. 2)
(h) MLC. 2199, 34: *šattu **20**^{kám} ^{m}**Si-lu-ku** u ^{m}**At-ta-i-ku-su** šarrani* (IX. 20)
(i)*Sp II. 968, 4: *šattu 23^{kám} ^{m}Si-lu-ku u ^{m}An-ti-'-uk-su šarrāni*
(k)*Sp II. 970, 1: *[šattu 25^{kám}] ^{m}Si-lu-ku u ^{m}An-ti-'-uk-su apil-šu šarrani*
(l)*Sp II. 405, 11: *šattu 27^{kám} ^{m}Si-lu-ku u ^{m}An-ti-'-[uk-su šarrani]*
(m)*Rm IV. 365 ob. Rand: *šattu 28^{kám} ^{m}Si-lu-ku u ^{m}An-ti-'-uk-su šar[rāni]*
(n) MLC. 2104: *Uruk . . . šattu 29^{kám} ^{m}Si-lu-ku u ^{m}At-ti-ku-su šarrāni*
(o) MLC. 2105: *Uruk . . . šattu 31^{kám} ^{m}Si-lu-ku u ^{m}At-ti-i-ku-su šarrani* (IX. 10)
(p) MLC. 2199: *šattu 31^{kám} ^{m}Si-lu-ku* [ohne *Antikusu*].

Aus diesen Daten lernen wir Folgendes:

1. In (a) wird das 1. Jahr Seleukos' I. ausdrücklich als Epoche der Ära bezeichnet, nach welchem das Jahr 7 (aus dem die Beobachtungen des Jupiter stammen) gezählt ist.

[1] Die mit * bezeichneten Daten stammen aus astronomischen Tafeln, die im III. Buch meines Werkes ‚Sternkunde und Sterndienst in Babel' veröffentlicht werden; die übrigen aus Geschäftsurkunden der M(organ) L(ibrary) C(ollection) = MLC, veröffentlicht von Clay, Babylonian Records (= BRM II) (1913). Letztere stammen aus Uruk (Erech)

2. Aus (d) geht hervor, daß zwischen III. 12 und IV. 18 des 10. Jahres des Seleukos (also zwischen Juli 2 und Aug. 6 302 v. Chr.) Antigonos Babylonien besetzte (siehe oben S. 306).

3. Die Daten (h—o) bestätigen die Nachrichten bei Plutarch, Demetr. 38 und Appian Syr. 59—61, wonach Seleukos seinem Sohne Antiochos die Herrschaft über die oberen Satrapien (wozu auch Babylonien gehörte) überließ und ihn hier zum Mitregenten einsetzte.

Die Mitregentschaft begann im Jahre 20 SÄ; denn im Jahre 19 war Seleukos noch Alleinherrscher (g). Es läßt sich jedoch nicht mit Sicherheit sagen, ob Antiochos schon bei Beginn des Jahres 20 (Nisan 1 = April 2/3 292 v. Chr.) Mitregent war; denn sein frühestes Datum (h) ist vom IX. 20 = Dezember 13 desselben Jahres. Immerhin ist es wahrscheinlich. In die gleiche Zeit (293 2) fällt die Vermählung des Antiochos mit seiner Stiefmutter Stratonike, der Tochter des Demetrios und Enkelin des Antigonos (Plutarch, Demetr. 38; Appian Syr. 59 f.). Durch die Daten (g) und (h) wird die bisherige Ungewißheit über das erste Jahr der Mitregentschaft Antiochos' (vgl. Wilken, Pauly-Wissowa, Real-Encykl. I. Sp. 2450) beseitigt.

4. Auffallend ist das Datum (p), wo — nach Clay, Babyl. Rec. p. 13[1] — nur Seleukos, nicht aber Antiochos genannt wird. Demselben offenbar mißtrauend hat Clay leider kein Monat- und Tagdatum angegeben. Das Mißtrauen ist jedoch unbegründet. Denn auch in der astronomischen Tafel Rm IV. 365 steht zwar sowohl am obern Rand als auch in Z. 1: *šattu* 28^{kam} ^{m}*Siluku u Antiuksu šarrāni;* aber das Ausfertigungsdatum am Schluß lautet: *šattu* 28^{kam} ^{m}*Si-lu-ku*, d. h. das 28. Jahr [der Ära] des Seleukos. Eine derartige Datierungsweise findet sich auch anderswo (s. unten S. 317[1]).

5. Da das Monat- und Tagdatum von (p) nicht vorliegt, so sind wir nur in der Lage darauf hinzuweisen, daß (nach o) Seleukos am 10. Kislev (IX. 10) des Jahres 31 in Babylonien (Erech) noch als regierender Herrscher galt; 31 IX. 10 ist aber = 281 v. Chr. Dezember 2 (tags). Das nächste uns bekannte Datum vom Jahre 32 (siehe S. 312 (a)) gehört bereits der Regierung seines Sohnes Antiochos und seines Sohnes Seleukos an; leider hat aber Strassmaier (bei Lehmann, Klio III, 526) Monat- und Tagdatum nicht angegeben.

(Aus Eusebius aber erfahren wir nur, daß Ol. 124, 4 = 281/0 v. Chr. das letzte Jahr des Königs ist. Dasselbe reichte vom 24. September 281 bis 13. Oktober 280.)

Wir kommen indes auf folgende Weise dem Zeitpunkt des Todes wenigstens nahe.

Seleukos ward von Ptolemäos Keraunos, dem Sohne Ptolemäos Soters, kurz nachdem der greise Eroberer den Hellespont überschritten hatte, um sich auch noch Makedoniens zu bemächtigen, ermordet (Memnon XIII, bei Photius, Migne P. Gr. 103, 225 226; Appian Syr. 62, Justin XVII, 2). Naturgemäß fand dieser Übergang frühestens im März statt und zwar nicht so sehr wegen der Sturmgefahr in den vorhergehenden Monaten als mit Rücksicht auf den Zweck der Expedition. Der Tod des Seleukos kann

aber auch nicht später fallen als Juni. Denn nach Justin XVII, 2 erfolgte derselbe genau 7 Monate nach der Niederlage des Lysimachos (bei Kurupedion), die spätestens in den November des Jahres 281 gesetzt werden kann. Demgemäß fiel die Ermordung des Seleukos in die Zeit von März bis Juni 280 v. Chr., die Schlacht bei Kurupedion in die von August bis November 281 v. Chr. Es ist indes sehr wahrscheinlich, daß die genannte Schlacht schon in den August oder September, der Zug nach Makedonien und der Tod des Seleukos schon in den März oder April fiel. Ersteres deshalb, weil auf den Tag von Kurupedion noch mehrere Ereignisse folgten, von denen das letzte allem Anschein nach sich noch vor Einbruch des Winters abspielte. Diese Ereignisse sind folgende: die Verjagung der Truppen des in der Schlacht gefallenen Lysimachos aus der Burg von Herakleia am Pontos und die Heimkehr der Verbannten dahin, die Verhandlungen der Stadt mit Seleukos, der Abschluß eines gegen Seleukos gerichteten Schutz- und Trutzbündnisses zwischen Herakleia, Byzantion, Kalchedon und dem König Mithradates von Pontos (Memnon bei Photius l. c. cp. X—XII), an das sich die Niederlage Diodors, des Feldherrn des Seleukos, in Kappadokien (Trogus Prol. 17) allem Anschein nach anschließt (vgl. Beloch, Griech. Gesch. III, 1, 254[1]).

Der Zug des Diodor erfolgte aber sicherlich nicht im Winter und auch nicht erst im folgenden Frühjahr; denn nach Trogus war seine Niederlage bereits vor der Ermordung des Seleukos eine vollendete Tatsache und außerdem ist es unwahrscheinlich, daß Seleukos statt mit der gesamten verfügbaren Macht nach Makedonien überzusetzen, sich selbst durch Nebenunternehmungen geschwächt haben sollte. Die Expedition Diodors gehört demnach wahrscheinlich spätestens in den November 281. Die derselben vorausgegangenen, nach der Schlacht von Kurupedion eingetretenen Ereignisse haben aber gewiß über einen Monat in Anspruch genommen. Es ist somit wahrscheinlich, daß jene Schlacht spätestens in der ersten Hälfte des Oktober stattfand. Hiernach würde der Tod des Seleukos spätestens in die erste Hälfte des Mai fallen. Wahrscheinlich trat er aber schon erheblich früher ein. Denn als dies geschah, hatte der eigentliche Krieg gegen Makedonien — Seleukos befand sich erst auf dem Marsch nach Lysimacheia (Appian Syr. 62) — noch nicht begonnen; es lag aber im Interesse des Eroberers, die zu militärischen Unternehmungen geeignete Zeit — April Mai — nicht unbenützt vorübergehen zu lassen. Somit fiel die Schlacht bei Kurupedion wahrscheinlich auf August September, der Tod des Seleukos auf März April[1]. Die Entscheidung können jedoch erst neue keilinschriftliche Daten bringen, wobei natürlich auch die Zeit zu berücksichtigen ist, welche nötig war, um die Todesnachricht von Makedonien nach Babylon zu bringen.

Die Dauer der Regierung Seleukos Nikators betrug, wenn wir sie bald nach der Schlacht von Gaza beginnen lassen, nahezu 32 Jahre. Dieselbe Dauer geben Porphyrios (Eus. I. 249) und Eusebios (Eus. II. 117) an. Nach Appian Syr. 63 dagegen regierte er 42 Jahre. Diese Zahl scheint durch eine Verschreibung entstanden zu sein. Weit näher liegt es indes,

daß Appian von der durch den Reichsregenten Antipatros (Arrian, Diad. 34; Diodor XVIII. 39) vorgenommenen Verteilung der Satrapien (322 1 v. Chr.) an rechnet[2]; der Chronograph, auf den Malalas, l. c. 198, sich stützt, bietet sogar **43** Jahre, wohl vom Todesjahr Alexanders an gezählt. Seleukos erreichte nach Porphyrios (Eus. I. 249): **75**, nach Appian Syr. 63: **73**, nach Justin XVII, 1: **77**, nach Malalas, l. c. 204: **72** Jahre. Er ward in Seleucia am Meere (in Pierien) bestattet. (Appian Syr. 63; Malalas, l. c. 204.)

2. Antiochos I. Soter und seine Mitregenten Seleukos und Antiochos.

Mit der im März oder April 280 v. Chr. erfolgten Ermordung Seleukos' I. gelangte Antiochos, sein Sohn aus erster Ehe mit Apame, der seit 282 v. Chr. Unterkönig in den osteuphratischen Satrapien und mit Stratonike, der Tochter des Demetrios, vermählt war, zur Vollherrschaft. Da die Vermählung seiner Eltern auf dem von Alexander veranstalteten allgemeinen Hochzeitsfest zu Susa, anfangs 324 v. Chr. stattfand, so war der neue König bei der Thronbesteigung höchstens etwa 43 Jahre alt. Gleich zu Anfang nahm er seinen ersten, höchstens 11 Jahre alten, Sohn Seleukos zum Mitregenten an, den spätestens 266 v. Chr. sein jüngerer Bruder Antiochos in dieser Würde ablöste.

Aus der Regierung Antiochos' I. liegen uns folgende keilinschriftliche Daten vor:

(a)*Strassm. Text: *šattu 32^{kám} ^{m}Antiuksu u ^{m}Siluku šarrāni* (Mon.-Dat.?)
(b) MLC. 2106-8: *šattu 35^{kám} ^{m}At-ti-i-ku-su u Si-lu-ku šarrāni*
(c) „ 2110: *šattu 37^{kám} ^{m}At-ti-i-ku-su u Si-lu-ku šarrāni*
(d)*SH 137 + 17(ter): *šattu 38^{kám} ^{m}An-ti-uk-su u Si-lu-ku šarrāni*
(e)*Sp II. 616, 5: *[šattu 39^{kám}] ^{m}An(tiuksu) u ^{m}Si(luku) šarrāni*
(f)*S † 1949, 25: *šattu 39^{kám} ^{m}An(tiuksu) u ^{m}Si(luku) šarrāni*
(g) Cyl. Inschr. I, 14; II, 1f.: *šattu 43^{kám} . . . šarrūti ša ^{m}An-ti-'-ku-us u ^{m}Si-lu-uk-ku šarri apli-šu* (XII. 20)
„ II, 25ff.: *^{m}An-ti-'-ku-us šar matāti Si-lu-uk-ku šarri apil-šu (As-ta-ar-ta-ni-ik-ku ḫi-rat-su šar-a-at)*
(h)*Strassm. ZA VIII, 108: *šattu 46^{kám} ^{m}Anti'kusu u ^{m}Anti'kusu apil-šu šarrāni*
(i)*Sp II. 405, 7: *šattu 47^{kám} ^{m}An-ti-'-uk-su šarru rabū u An-ti-'-[uk-su . . .*
(k) MLC. 2112: *šattu 48^{kám} ^{m}An-ti-'-ku-su u An-ti-'-ku-su apil-šu šarrāni* (I. 6)
(l)*Sp II. 970 Rs 3: *[šattu **49**^{kám}] ^{m}An-ti-'-uk-su u Si-lu-ku šarrāni* (I. 5—VI. 7)
(m)*Sp II. 229, 9: *[šattu 4]9^{kám} ^{m}An(-ti'uksu) u Si(luku) šarrāni* (I.—XI. 2)

[1] Beloch, Gr. Gesch. III, 2, 71 setzt die beiden Ereignisse je einen Monat früher. Es scheint mir jedoch ganz ausgeschlossen zu sein, daß der Tod des Seleukos schon Februar erfolgt sei. Was hätte er denn in dieser Jahreszeit in Makedonien tun sollen?

[2] Appian Syr. 64 zählt auch bei der Angabe der Regierungsdauer des Lysimachos („ungefähr 40 Jahre") seine Satrapenherrschaft ausdrücklich mit (322/1—282/1 v. Chr., genau 321—281 v. Chr.).

(n) MLC. 2113: *šattu 49kám mAn-ti-'-ku-su u An-ti-'-ku-su apil-šu šarrāni* (IX. 21)

(o) Sp II. 970, Vs 22: *šattu 50kám mAnti'uksu šarru rabu u An-ti-'-uk-su apil-šu šarru* (I. 7—VII.)

(p) Sp II. 616, 1: *šattu 50kám Addaru arku. šattu 51kám mAntiuksu* ... (erstes Monatsdatum abgebrochen).

Hiernach war Mitregent

Seleukos in den Jahren: 32 35 37 38 [39] 43 . . . [49] SÄ.

Antiochos „ „ „ : 46 47 48 49 50 „

Auffallend ist hier, daß Seleukos zwischen 43 und 46 als Mitregent verschwindet, aber im Jahre 49 wieder auftaucht, und daß im gleichen Jahr auch Antiochos Mitregent ist.

Der etwaige Einwand, das Jahr 49 in den astronomischen Texten (l) und (m) sei — weil nur von mir ergänzt — möglicherweise unzutreffend, wäre durchaus hinfällig; denn die Jahreszahl 49 ist in beiden Fällen durch andere Jahreszahlen der gleichen Dokumente und durch die darin vorkommenden Planetenpositionen vielfach gesichert.

Da es noch einige Zeit dauern kann, bis ich in der Lage bin, meine Bearbeitung der betreffenden Texte zu veröffentlichen, so ist es mit Rücksicht auf die merkwürdigen Daten angezeigt, schon jetzt einige hinreichende Belege anzuführen.

Sp II. 970 (Br. Mus. Nr. 35388) ist eine jener planetarischen Hilfstafeln, die dazu dienen, die datierten Positionen sämtlicher Planeten für ein bestimmtes Jahr, das Zieljahr, abzuleiten. Dies geschieht auf Grund von Beobachtungen aus einer Reihe von Jahren, die um je eine der bekannten Planetenperioden dem Zieljahr vorausgingen. Diese Perioden sind für Jupiter 71 und 83, Venus 8, Merkur 46, Saturn 59, Mars 79 und 47, Mond 18 Jahre. Dementsprechend ging man, um die Positionen und Daten des Zieljahres 96 SÄ zu erhalten, bei

Jupiter I	vom	Jahre	25	SÄ	aus;	denn	25 + 71 = 96 SÄ
„ II	„	„	13	„	„	„	13 + 83 = „ „
Venus	„	„	88	„	„	„	88 + 8 = „ „
Merkur	„	„	50	„	„	„	50 + 46 = „ „
Saturn	„	„	37	„	„	„	37 + 59 = „ „
Mars I	„	„	17	„	„	„	17 + 79 = „ „
„ II	„	„	49	„	„	„	49 + 47 = „ „
Mond	„	„	78	„	„	„	78 + 18 = „ „

Deshalb würde es genügen, die Angaben einer einzigen Gruppe zu verifizieren, um zugleich eine Bürgschaft für alle übrigen zu erlangen. Damit wollte ich mich jedoch schon aus anderen Gründen nicht begnügen. Das Ergebnis war, daß alle datierten Positionen und Erscheinungen sich den obigen Jahren fügen. Hier nur einige Beispiele[1].

Abteilung Jupiter I: „Jahr 25, Seleukos und Antiochos, Könige. Im Monat Dūzu gegen den 18. ging Jupiter im Löwen heliakisch unter."

[1] Die Bedeutung der astronomischen Werte ist S. 306[1] erklärt.

25 Dūzu 15 = 287 v. Chr. Juli 21. Tageszeit: 40^{m} nach Sonnenuntergang in Babel.

☉	113.°10	e	+ 10.°34		
l	125.°37	λ	123.°44	H	— 7.°47
s	+ 1.°06	β	+ 0.°89		

Jupiter stand also am Abend des 18. Dūzu des Jahres 25 SÄ 10.°34 (e) östlich von der Sonne und als jener den Horizont erreichte, stand die Sonne 7.°49 unter dem Horizont. Jupiter, dessen „Sehungsbogen" (H) etwa 7° ist, konnte also gerade noch gesehen werden. Am folgenden Tag war dies nicht mehr möglich. Der heliakische Untergang fand also tatsächlich am 18. Dūzu statt.

Abteilung Jupiter II: „[Jahr 13, Siluku König] Siman, nachts den 20. in der Abenddämmerung Jupiter westlich von α Leonis [1]5 Zoll entfernt."

13 Siman 20 = 299 v. Chr. Juli 6. Tageszeit: 1 St. nach Sonnenuntergang, Babel.

☉	98.°061	e	17.°87	α Leonis:	
l	120.°12	λ	116.°48	λ*	117.°97
s	0.°97	β	+ 0.°81	β*	+ 0.°36

Jupiter stand also 117.°94 — 116.°48 = 1.°46 westlich von α Leonis.

Abteilung Venus: „Jahr 88 ... Kislimu nachts 4. in der Morgendämmerung Venus über β Scorpii 2 Zoll."

88 SÄ Kislimu 4 = 224 November. Tageszeit $1^{1}/_{4}$ St. vor Sonnenaufgang, Babel.

☉	241.°067	e	— 29.°89	β Scorpii:	
l	171.°04	λ	212.°58	λ*	212.°336
s	+ 3.°06	β	+ 1.°58	β*	+ 1.°29

Venus stand also 88 SÄ am 4. Kislev morgens 0.°29 = 17′ über β Scorpii.

Abteilung Mars II: „[Jahr 49] Antiochos und Seleukos, d. Könige, ... Ulūlu nachts 7. in der Abenddämmerung Mars unter β Librae 4 Ellen (8°).

49 Ulūlu 7 = 263 Sept. 12. Tageszeit $1^{1}{}_{4}$ St. nach Sonnenuntergang, Babel.

☉	165.°005	e	33.°075	β Librae:	
l	220.°87	λ	198.°80	λ*	197.°96
s	— 0.°0276	β	— 0.°185	β*	+ 8.°756

Mars stand also 49 SÄ am 7. Elul tatsächlich 8.°94 unter β Librae.

Schon diese vier Datenprüfungen liefern ebenso viele Beweise, daß das Jahr 49 SÄ der Regierung des Antiochos und Seleukos angehört.

Nach diesen ausführlichen Proben können wir uns bezüglich des andern Dokuments SH 229, gleichfalls eine planetarische Hilfstafel, auf folgende zwei Nachweise beschränken.

In der Abteilung für den Mond ist die Jahresangabe *šattu* $77^{kám}$ *m Si(luku) šarru* erhalten, Das Zieljahr der Tafel ist also 77 + 18 = 95 SÄ. Die Merkur-Abteilung muß also vom Jahre 95 − 46 = **49** SÄ sein. Und in der Tat ist von dieser Zahl der Rest erhalten; denn es ist deutlich zu lesen: *////+ 19^{kám} An(ti'uksu) u* ***Si****(luku) šarrāni ...*

Das Jahr 49 wird außerdem durch folgende datierte Merkur-Erscheinung bestätigt: „Ulūlu 10 Merkur ging im Westen (am Abend) in der Wage heliakisch unter."

49 SÄ Ulūlu 10 = 263 Sept. 15, Tageszeit Sonnenuntergang, Babel.

☉	168.°02	e	+ 24.°73		
l	275.°67	λ	192.°75	σ (= l − [☉ ∓ 180])	− 72.°35
s	− 6.°68	β	− 2.°94		

Aus e geht hervor, daß Merkur Abendstern war; λ lehrt, daß Merkur in der Wage stand, und aus dem negativen Wert von σ ergibt sich, daß der Planet als Abendstern dem heliakischen Untergang nahe war.

Bezüglich des Jahres 49 der Daten (l) und (m) S. 312 besteht also nicht der mindeste vernünftige Zweifel. Aber auch der Name des Mitregenten *Si-lu-ku* in (l) und *Si(luku)* in (m) besteht zu Recht; denn, daß der Verfasser von Sp II 970 irrtümlich *Si-lu-ku* statt *An-ti-'-uk-su* geschrieben habe, ist um so weniger anzunehmen, als im Jahre 49 schon mehrere Jahre Antiochos Mitregent war und als solcher in der gleichen Tafel im Jahre 50 (Merkur-Abteilung) abermals auftritt [Datum (o)]. Außerdem liegen uns hier zwei voneinander ganz unabhängige Zeugnisse vor. Ja, es gibt offenbar noch ein drittes, das Datum nämlich, welches nach Strassmaier, Zeitschr. für Assyr. VIII, 108 lautet: *šattu 49^{kám} An(ti'uksu) u Si(luku)* [1]; denn hier ist das Jahr völlig erhalten, was bei den beiden andern Daten — wie gezeigt — nicht der Fall ist.

Aus diesen Daten folgt, daß Seleukos jedenfalls im ersten Teil des Jahres 49 (263 v. Chr.) Mitregent seines Vaters war. Das obige Datum (o) unserer Liste aber lehrt, daß er diese Würde schon im folgenden Jahre nicht mehr bekleidete. Das Ausfertigungsdatum (n) sagt uns sogar, daß er bereits vor dem 21. Kislimu (= 20 21 Dezember 263 v. Chr.) seinem Bruder Antiochos weichen mußte, der bald darauf (50 SÄ = 262/1 v. Chr.) als Antiochos II. Theos den Thron bestieg.

Dieser eigentümliche Wechsel der beiden Brüder in der Mitregentschaft erklärt sich aus Johannes Antiochenus FHG IV, 558, 55, wonach der ältere, Seleukos, hingerichtet wurde, weil er in dem Verdacht stand, seinem Vater nach dem Leben zu trachten (vgl. C. F. Lehmann, Klio III, 526).

Zwischen 43 Adar 20 und 46 Nisan 1 (268 März 27 und 266 April 14) muß Seleukos zum erstenmal in Ungnade gefallen sein, da sein jüngerer Bruder Antiochos statt seiner Mitregent wurde. Da dieser am 6. Nisan 48 SÄ (264 April 27 [tags]) seine Würde noch inne hatte, Seleukos aber zu Beginn des folgenden Jahres (263 April 11 12) wieder an der Seite des Vaters erscheint, so ist damit zugleich der Zeitraum bestimmt, in den seine Begnadigung fällt. Lange jedoch währte die Herrlichkeit nicht, da sie

[1] Lehmann, Klio III, 520[1] behauptet allerdings, es sei dort *^{m}An u ^{m}An* (nicht *^{m}Si*) zu lesen; er sagt aber nicht, ob diese Korrektur auf Strassmaiers brieflicher Mitteilung oder auf seiner eigenen Nachprüfung beruht. Letztere ist übrigens ausgeschlossen, da er den Text, dem das Datum Strassmaiers entnommen ist, weder nennt noch kennt. Daraus aber, daß Strassmaier nachträglich eine andere Angabe: *šattu 39 ^{m}An u ^{m}An* korrigierte, indem er *Si* statt *An* las, folgt natürlich nicht, daß er in unserem Falle umgekehrt *An* mit *Si* verwechselt hat. Unsere oben erbrachten Zeugnisse beweisen obendrein das Gegenteil. Die irrige aprioristische Annahme Lehmanns ist auch in Pauly-Wiss. I 2452 Z. 6 ff. u, 2455 sowie Beloch, Griech. Gesch. III, 2 p. 149 übergegangen.

schon vor 263 v. Chr. Dezember 21 erlosch. Die Hinrichtung erfolgte 263 v. Chr. zwischen April 12 und Dezember 21[1].

Die oben (g) erwähnte Zylinder-Inschrift ist die einzige uns bekannte, wo neben dem König und seinem Sohn Seleukos auch Astartaniku (Stratonike), des Königs Gemahlin, genannt wird. Es handelt sich um die Gründungsurkunde des Nebo-Tempels zu Borsippa vom 20. Adar des Jahres 43 (268 v. Chr. März 27)[2]. Ihr Tod gehört der Regierungszeit Antiochos' II. an, wie wir S. 318 zeigen werden.

In den Daten (i) vom Jahre 47 = 265/4 v. Chr. und (o) vom Jahre 50 = 262/1 v. Chr. (S. 312f.) führt der König den Titel eines *šarru rabū* ‚Großkönigs'. Ob die Annahme dieses Titels — die übrigens schon vor 265 fallen kann — mit einem äußeren politischen Erfolg[3] oder mit dem wirklichen oder vorgeblichen Streben seines ältesten Sohnes Seleukos, sich des Thrones zu bemächtigen, zusammenhängt, muß dahingestellt bleiben.

Leider ist die Tafel hinter dem Königsnamen im Datum (p) abgebrochen; immerhin läßt sich aus den Raumverhältnissen und den in der nächsten Zeile folgenden astronomischen Angaben mit Sicherheit schließen, daß 1. tatsächlich ein zweiter Königsname (also Anti'uksu) folgte und 2. das darauffolgende Monatsdatum sich auf Jupiter im 2. Kehrpunkt (anfangs Airu) bezog. Jedenfalls dürfen wir daher annehmen, daß Antiochos I. bei Beginn des babylonischen Jahres 51 = 261 v. Chr., also April 17/18 noch gelebt und regiert hat.

Andererseits ist sowohl nach Porphyrius als Eusebius Ol. 129, 3 = 262/1 v. Chr. das letzte Jahr des Königs. Dasselbe schließt 261 Oktober 13. Durch Verbindung der beiden Tagdaten folgt: Antiochos I. starb (auf dem Schlachtfeld) zwischen April 17 und Oktober 13 261 v. Chr. Damit steht die Regierungsdauer von **19** Jahren bei Porphyrius, Eusebius und Malalas im Einklang. Antiochos I. erreichte höchstens ein Alter von etwa 63 Jahren, da er frühestens im Herbst 324 v. Chr. geboren ward[4]. Die Angabe „64 Jahre" bei Eusebius I, 249 ist also mindestens ein Jahr zu hoch gegriffen.

3. Antiochos II. Theos.

Während seiner ganzen Regierung war Antiochos II. Alleinherrscher. Die schlimmen Erfahrungen, die Antiochos I. durch die Mitregentschaft seines Sohnes Seleukos gemacht, haben Antiochos II. offenbar von der Beibehaltung dieser bisherigen Institution abgeschreckt.

Keilinschriftlich ist seine Alleinregierung für folgende Jahre bezeugt:

(a) BRM II. 14: *Uruk . . . šattu 51^{kám} ^{m}An-ti-'-ku-su šarru* (XI. 15)

(b)*Sp I. 144, 5: *šattu 52^{kám} ^{m}An(ti'uksu) šarru*

[1] Damit erledigen sich die bisherigen Meinungen (vgl. WILCKEN, Pauly-Wiss. Realenc. I Sp. 2452, 2455) über die Mitregentschaft der beiden Brüder.

[2] Nicht 270, wie PEISER in Keilschr. Bibl. III, 2 S. 137 angibt; aber auch nicht 268 März 21, wie WILCKEN, a. a. O. Sp. 2454 bietet.

[3] Ob wohl der glänzende Sieg des Antiochos über die Galater (Appian Syr. 65), der ihm wohl den Ehrennamen *Σωτήρ* einbrachte, die Veranlassung dazu war?

[4] Falls seine Geburt ehelich war.

(c) BRM II. 15: *Uruk . . . šattu 56kám mAn-ti-'-i-ku-su šarru*
(d) BRM II. 16: *Uruk . . . šattu 57kám mAn-ti-'-i-ku-su šarru*
(e)*Sp II. 51, 3: *šattu 57kám mAn(ti'uksu) šarru*
(f)*Sp II. 969, 6: *šattu 59kám mAn(ti'uksu) šarru* (I. 16—IX. 12) [1]
(g)*Sp II. 405, 13: *[šattu 59]kám mAn-ti-'-uk-su šarru* (III.—. . .)
(h)*Sp II. 405, 2: *[šattu] 60kám mAn-ti-'-uk-su šarru*
(i)*Sp II. 51, 28: *šattu 61kám mAn(ti'uksu) šarru*
(k)*Sp I. 144, 1: *[šattu 6]4kám mAn-ti-'-uk-su šarru*
(l)*Nr. 18 (77—11—4) fin.: *šattu 65kám mAn-ti-'-ku-su šarru*

Leider fällt das Datum (a): 51. XI. 15 = 260 v. Chr. Februar 8 (tags) sehr spät, kann also nicht dazu dienen, den Regierungsantritt genauer zu ermitteln, als es durch die soeben vorgenommene Zeitbestimmung des Todes Antiochos' I. (zwischen April 17 und Oktober 13 261 v. Chr.) schon geschehen ist.

Daß das Jahr 65 = 247 6 v. Chr., das 246 April 3 endet, das letzte Regierungsjahr ist, läßt sich nicht behaupten, da aus dem Jahre 66 kein Dokument vorliegt. Nach Eusebius ist Ol. 138, 2 = 247 Okt. 8—246 Sept. 27 das letzte Jahr des Königs und die Dauer seiner Regierung **15** Jahre (so auch Porphyrius, Euseb. I, 263 und Malalas, l. c. 205; Euseb. I, 249 bietet irrtümlich 19 Jahre). Nach Porphyrius (Euseb. I, 251) starb er zu Ephesus an einer Krankheit im Alter von 40 Jahren.

4. Tod der Königin-Mutter Stratonike.

Stratonike, die Gemahlin zweier Könige, Seleukos' I. Nikators und seines Sohnes Antiochos I., hat letzteren um etwa acht Jahre überlebt; denn sie starb im Jahre 58 SÄ in der Stadt Sapardu. Diese Nachricht wird durch eine astronomische Keilinschrift des Britischen Museums verbürgt, die P. Strassmaier bereits im Oktober 1891 kopiert hat. Eine vollständige Bearbeitung derselben wird im III. Buche meiner Sternkunde etc. erscheinen. Hier biete ich von der Inschrift nur so viel, als zur Rechtfertigung meiner Zeitbestimmung des Ereignisses nötig oder wünschenswert erscheint.

Es handelt sich um Sp I. 205, das 15zeilige Bruchstück einer großen Mondtafel, so genannt, weil sie hauptsächlich Mondbeobachtungen bietet,

[1] S 1949, Abt. Saturn, bietet nach Strassmaier das Datum: *šattu 59kám mSi-lu-ku šarru Nisannu 16* (also dasselbe Tagdatum wie oben). Hier beruht der Königsname *Si-lu-ku* entweder auf irrtümlicher Vertauschung von Antiochos mit Seleukos oder es bezieht sich — was viel wahrscheinlicher ist — auf Seleukos I. als Begründer der Sel.-Ära. Vgl. auch das Schlußdatum des von Strassmaier veröffentlichten Textes 13 in Zeitschr. f. Assyr. III, 150 f.: *Airu ūmu 2kám šatti 94kám mSi-lu-ku.* Clay, Babylonian Records II, 13 meint dazu: „It is scarcely possible, that . . . [this] text belongs to the reign of Seleucus." Selbstverständlich nicht, wie schon das Datum vom gleichen Tage Z. 5: *ūmu 2kám ša arah Airu šatti 94kám mAn-ti-'-ku-su šarru* lehrt. Wenn aber nach Kings Befund (bei Clay l. c.) „the traces of the name are very slight and *mAr-ša-ka-a* apears as likely as *mSi-lu-ku*", so müssen wir uns für letzteres entscheiden, da von Arsaces als babylonischem Herrscher — ganz abgesehen von dem klaren Datum Z. 5 — in jener Zeit keine Rede sein kann. Hier bezieht sich also *Siluku* auf den Begründer der Ära (siehe auch oben S. 310, 4).

ohne jedoch andere Angaben, besonders über die fünf Planeten, auszuschließen. Letzteres ist ein besonders günstiger Umstand. Denn dadurch erst wird es möglich, das Jahr der Tafel selbst dann zu ermitteln, wenn sie keine Finsternisberichte enthält. Und gerade ein solcher Fall liegt hier vor. Die Jahreszahl nebst dem Königsnamen, selbst die Namen der beiden Monate, über die sich das Fragment erstreckt, sind völlig zerstört; obendrein fehlt jede Angabe einer Mond- oder Sonnenfinsternis.

Vom Bericht über den ersten Monat (X) sind nur noch die letzten sechs Zeilen und diese nur zum Teil erhalten. Z. 1—3 enthalten Mondpositionen vom 20.—26. Tag; Z. 4 Marktberichte, Z. 5 Planetenerscheinungen, Z. 6 Meldung des Todes der Königin Stratonike.

Vom nächsten Monat (Y) sind die Reste von 9 Zeilen (7—15) erhalten, die außer Mond- und Wetterangaben je eine Erscheinung des Saturn und Jupiter bieten.

Z. 5: ..... *ina NUM ina šēr'i ŠU ina 18 Kaimānu ina aḳrabi ŠU AN ina šēr'i ina ḳabalti arḫi ina PIR*

Z. 6: ..... *[^{sal}As-] ta-rat-ni-ki bēlit ina ^{al}Sa-par-du šim-tum ub-bil-šu*

Z. 5: ..... „[am ... Merkur] im Osten in der Jungfrau ging unter am 18. Saturn im Skorpion ging unter
Mars, der in der Mitte des Monats in der Jungfrau war, stand in der Wage

Z. 6: ..... Stratonike, die Herrin, in der Stadt Sapardu das Schicksal entraffte sie."

Aus den beiden Angaben, daß am 18. Saturn im Skorpion (heliakisch) unterging und gleichzeitig Mars in der Wage, vier Tage zuvor aber noch in der Jungfrau stand, läßt sich Jahr und Monat ermitteln, da der Zeitraum, in welchem der Tod der Fürstin erfolgte, relativ engbegrenzt ist. Am 20. Adar 43 SÄ (s. S. 312(g)) hat sie noch gelebt und innerhalb der folgenden 50 Jahre ist sie gewiß gestorben. In diesem ganzen Zeitraum und noch viel weiter darüber hinaus gibt es aber nur ein einziges Jahr, dem sich die beiden Planetenangaben fügen, nämlich **58 SÄ = 254 3 v. Chr.** und zugleich ergibt sich *Tišritu* als der gesuchte Monat (X). Hier die Belege!

58 SÄ Tišri 18 = 254 v. Chr. Oktober 13 (abends).

Daß Saturn am Abend des 13. Oktober heliakisch unterging, ergibt sich auch ohne besondere Berechnung aus der Angabe der Tafel S † 1949, Abt. Saturn vom Jahre 59 SÄ. Hiernach fiel der heliakische Untergang auf Tišritu 14 = Oktober 27, im Jahre zuvor aber muß er 14 Tage früher, also Oktober 13 stattgefunden haben.

Die Positionen des Mars wurden eigens durch Rechnung bestimmt.

a) 58 SÄ Tišri 14 (Mitte des Monats) = 254 v. Chr. Oktober 9;
Tageszeit 4^h morgens Babylon, also Oktober 9.59 Berlin.

☉ ..... 192.°24	l R ..... 9.°99516	e ..... — 20.°16
l ..... 159.°89	l r ..... 0.°2081	λ ..... 172.°08
s ..... + 1.°47		

b) 58 SÄ Tišri 18 = 254 v. Chr. Oktober 13; Tageszeit 4^h morgens Babylon, also Oktober 13.58 Berlin.

☉	196.°27	l R	9.°99475	e	— 21.°78
l	161.°75	l r	0.°20712	λ	174.°50
s	+ 1.°43				

Das Ergebnis der beiden Rechnungen (a) und (b) ist, daß Mars am 14. und 18. Tišri am östlichen Morgenhimmel sichtbar war (da e negativ und hinreichend groß), daß er aber am 14. noch im babylonischen Zeichen der Jungfrau, am 18. dagegen bereits im Zeichen der Wage stand. Um dies zu verstehen, muß man wissen, daß das babylonische Zeichen der Jungfrau um 254 3 v. Chr. etwa zwischen 143^0 und 173^0 unserer Ekliptik liegt. Während nämlich der Nullpunkt der letzteren beweglich ist und sich infolge der Präzession in etwa 72 Jahren um 1^0 von Ost nach West verschiebt, wodurch die „Länge" λ eines Fixsterns nach 72 Jahren um 1^0 zunimmt, ist der Nullpunkt der babylonischen Ekliptik fest. Demgemäß ist auch die Länge des Nullpunktes der babylonischen Ektiptik in einem späteren Jahrhundert entsprechend größer als in einem früheren. Näheres hierüber in meiner Babylon. Mondrechnung S. 114 und 195; außerdem in Sternkunde und Sterndienst in Babel, II. Buch Schlußteil.

Durch vorstehende Nachweise ist sowohl das Jahr [58 SÄ] als der fragliche Monat [Tišri] außer Zweifel. Zur Bestätigung wollen wir aber auch noch einige Angaben aus dem folgenden Monat *Araḫ-samna* prüfen.

c) Z. 7: ..... *mūšu 6 rēš muši Sin arkat kakkabu arkū ša suḫurienzu 2 ammat*
= „Nachts den 6., anfangs der Nacht, der Mond hinter (östlich von) dem hinteren Stern des Steinbocks (= δ Capri) 2 Ellen".

58 SÄ Araḫ-samna 6 = 254 v. Chr. Oktober 30; Tageszeit $1.^h5$ nach Sonnenuntergang Babel, also Oktober 30.20 m. Z. Berlin.

Mond:		δ Capricornii:		
λ	295.°42	λ^*	292.°14	$\lambda - \lambda^* = 3.°28$
β	+ 4.°45	β^*	— 2.°18	

Der Mond stand also nach der Berechnung bei Einbruch der Nacht $3.^0 28$ östlich von Capricornii; etwa 70 Minuten später würde die Längedifferenz gerade 4^0 *(2 ammat)* betragen. Doch ist nicht anzunehmen, daß die Beobachtung so spät stattgefunden hat. Der Fehler ist vielmehr zum Teil in den modernen Mondtafeln zu suchen, die unserer Berechnung zugrunde liegen.

d) Z. 9: *[mūšu 14] reš mūši Sin eliš ^{giš}DA 4 ubanu LÁL (= šitḳulu) lilātu ^{giš}DA ana libbi Sin TU (= erub)*
= nachts 14 anfangs der Nacht der Mond über α Tauri 4 Zoll im Gleichgewicht (= bei gleicher Länge); in der Abenddämmerung trat α Tauri in den Mond ein.

Das Datum ist sicher; denn unmittelbar voraus geht Z. 8: *mūšu 13* = nachts den 13.

58 SÄ Araḫ-samna 14 = 254 v. Chr. November 7; Tageszeit $1^h 25^m$ nach Sonnenuntergang Babel, also November 7.24 m. Z. Berlin.

Mond:	α Tauri:	
λ ..... 38.°22	λ^* ..... 38.°45	$\lambda - \lambda^* = -0.°23$ [1]
β ..... — 5.°00	β^* ..... — 5.°63	$\beta^* - \beta = +0.°63$

e) Z. 11: *mūšu 20 ina šēr'i Sin ina pāni šarri 2 ammat 4 ubānu* = nachts 20 in der Morgendämmerung der Mond westlich von Regulus 2 Ellen 4 Zoll (= 4°20′).

58 SÄ Araḫ-samna 20 = 254 November 13; Tageszeit $1.^h 5$ vor Sonnenaufgang Babel = November 13.73 m. Z. Berlin.

Mond:	α Leonis:	
λ ..... 115.°52	λ^* ..... 118.°67	$\lambda^* - \lambda = 3.°15$
β ..... 0.°74	β^* ..... 0.°37	

Der Mond stand in der Tat westlich von Regulus. Die Tageszeit der Beobachtung fiel indes etwas früher als unsere Berechnung voraussetzt.

Auf Grund vorstehender Nachweise sind das Jahr [58 SÄ] und die beiden Monate [Tišritu] und [Araḫ-samna] unseres Schriftstücks außer allem Zweifel. Auch wissen wir jetzt mit Sicherheit, daß Stratonike im Laufe des Tišritu jenes Jahres (= zwischen September 26 und Oktober 26 254 v. Chr.) in Sapardu gestorben ist.

Wo lag Sapardu? Schon Strassmaier, Zeitschr. f. Ass. VI, 232f. hat vermutet, daß Sapardu = Sardes (Lydien). Soviel ich sehe, ist diese Gleichung heute allgemein angenommen. Nahegelegt war sie schon dadurch, daß Sapardu in der Behistun-Inschrift (Darius I Histaspes § 6) = Sardes (Lydien), wie bereits Gutschmid gesehen hat. Siehe insbesondere E. Meyer, Gesch. d. Altert. III § 58 A und Lehmann, Klio III, 505f. — Sapardu-Sardes war schon im Sommer des Jahres 281 v. Chr. kurz vor dem Entscheidungskampf zwischen Lysimachos und Seleukos Nikator bei Kurupedion in die Hände des letzteren gefallen (Polyaen. IV, 9, 4). Dort residierte offenbar zeitweise, wenigstens seit 36 SÄ (= 276 5 v. Chr.) Antiochos I. mit seiner Gemahlin (so nach dem von Epping und Strassmaier veröffentlichten Text Nr. 137 [82 – 7 – 4] Z. 31 und 36, Zeitschr. f. Ass. VI, 234ff.; lautiert und übersetzt und astronomisch geprüft VII, 226ff.; historisch verwertet von Lehmann, Klio III, 498ff.). In dieser Residenzstadt also, am gleichen Ort, wo Antigonos, der Großvater Stratonikes (etwa 54 Jahre zuvor) Kleopatra, die viel umworbene Schwester des großen Alexander, heimlich hatte ermorden lassen, um ihre Vermählung mit Ptolemäos zu verhindern (Diodor XX, 37), starb auch die schöne Tochter des Demetrios — doch glücklicher als Kleopatra — eines natürlichen Todes, nachdem sie seit 300 v. Chr. mit dem Sieger von Ipsos, seit 292 v. Chr. mit dessen Sohn Antiochos I. vermählt und seit 261 v. Chr. verwitwet war. Sie erreichte mindestens ein Alter von 60 Jahren.

[1] Eine schärfere Berechnung zwecks Verbesserung unserer modernen Mondtafeln wird folgen.

5. Seleukos II. (Kallinikos) und Seleukos III. Soter (Keraunos).

(Sohn von Antiochos II. und Laodike, der Tochter Achäos'.) (Ältester Sohn von Seleukos II. und Laodike, der Enkelin Achäos'.)

Porphyrius und Eusebius bieten übereinstimmend:

		Dauer der Reg.:
Seleukos II.	erstes (volles) Jahr Ol. 133,3 = 246/5 v. Chr.	nach Porph. 21 J.
	letztes Jahr Ol. 138,2 = 227 6 v. Chr.	„ Eus. 20 „
„ III.	erstes Jahr Ol. 138,3 = 226/5 v. Chr.	„ Porph. 3 „ [1]
	letztes Jahr Ol. 139,1 = 224/3 v. Chr.	„ Eus. 3 „

Die Keilinschriftdaten versagen hier schon insofern, als daraus — wegen des gleichen Namens der beiden Herrscher — das letzte Jahr des ersteren und das erste des letzteren sich nicht erkennen läßt. Doch ist zu hoffen, daß sich aus dem Jahre 85 SÄ (= 227 6 v. Chr.) eine jener astronomischen Beobachtungstafeln finden werde, die für jeden Monat eine kurze Chronik der Hauptereignisse zu bieten pflegen. Dadurch könnten wir sogar das Tagdatum des Regierungswechsels erfahren. Das erste uns bekannte keilinschriftliche Datum Seleukos' II. ist vom Jahre 67 SÄ = 245 4 v. Chr. (Clay, a. a. O.); das letzte Datum Seleukos' III. ist 89 SÄ = 223 2 v. Chr. (worüber sogleich).

Von einer Mitregentschaft des Antiochos Hierax, des jüngeren Bruders Seleukos' II. (Justin XXVII, 2, 6; Euseb. I, 251), fand sich bis jetzt in den Keilinschriften keine Spur.

6. Antiochos III., der Große.

(Jüngerer Sohn von Seleukos II. Kallinikos und der Laodike, der Enkelin Achäos'.)

A. Anfang und Ende seiner Regierung.

Nach Eusebius (und Porphyrius) ist sein erstes (volles) Jahr: Ol. 139,2 = 223/2 v. Chr., sein letztes Jahr: Ol. 148,1 = 188/7 v. Chr., die Dauer seiner Regierung: 36 Jahre.

Appian Syr. 66 dagegen gibt ihm 37 Jahre.

Eine genauere Grenzbestimmung gestatten folgende keilinschriftliche Daten.

I. (a)*Sp II. 79, 1: *šattu 89^{kám} ^{m}Si(luku) šarru* (Monatsdaten abgebrochen) [2]
I. (b) BRM II. 28: *šattu 89^{kám} ^{m}Si-lu-ku šarru* (III. 24)

II. (a)*Sp II. 579, 6: *šattu 125^{kám} ^{m}An(ti'uksu u ^{m}Si(luku) apil-šu šarrāni* (I. 25—XII. 1)
II. (b) BRM I. 88: *šattu 125^{kám} ^{m}Si-lu-ku šarru* (IV. 11)
II. (c)*S † 1201, 1: *šattu 125^{kám} ^{m}Si-lu-ku šarru* (XI. 1—XII. 22)

I. Aus I, a erhellt, daß Seleukos III. im Jahre 89 SÄ (= 223 April 18—222 April 8) noch regierte und aus dem Datum III. 24 (Simānu 24)

[1] Malalas l. c. 205 kennt nur einen Seleukos (Kallinikos), dem er 24 Regierungsjahre gibt; nach Porphyrius haben beide Seleukos zusammen 24 Jahre.

[2] Erneut sei betont, daß alle durch * bezeichneten Texte astronomisch sind.

dürfen wir schließen, daß Antiochos III. frühestens 223 v. Chr. Simānu 25 (= Juni 10 11) zur Regierung kam. Nach Eusebius aber fällt der Regierungsantritt des Königs spätestens auf 223 Tišri 1 (= Oktober 12 13). Demnach bestieg Antiochos III. zwischen Juni 10 und Oktober 12 des Jahres 223 v. Chr. den Thron. Sein erstes volles babyl. Jahr ist hiernach 90 SÄ (= 222/1 v. Chr.)[1].

II. Aus II, a erhellt, daß Antiochos III. im Jahre 125 SÄ (187 April 11—186 März 31) noch lebte; aus II, c aber, daß er Šabāṭu 1, aus II, b, daß er sogar schon Dūzu 11 (= Juli 18) gestorben war[2]. Sein Tod fiel somit zwischen April 11 und Juli 18 des Jahres 187 v. Chr.[3] und die Dauer seiner Regierung betrug wirklich rund **36** Jahre.

B. Dauer der Alleinregierung Antiochos' III. und der Mitregentschaft seiner Söhne Antiochos und Seleukos.

Unsere Schlußfolgerungen stützen sich auf folgende keilinschriftlich bezeugte Daten.

[1] Diese Feststellung scheint allerdings überflüssig zu sein, da ja STRASSMAIER, Ztschr. f. Assyr. VIII, 109 das Datum: *šattu 90^{kám} ^{m}An(ti'uksu)* bietet. Ich fürchte jedoch sehr, daß dasselbe der Tafel Sp I. 133, Z. 1 entnommen ist; denn hier steht in der Kopie STRASSMAIERS und vielleicht auch im Original wirklich: *šattu 90^{kám} ^{m}An.* Die Jahreszahl 90 ist jedoch hier sicher irrig; denn meine astronomische Untersuchung ergab: 216 5 v. Chr. = 96 SÄ. Außer dem genannten Text ist mir aber keine Kopie STRASSMAIERS bekannt, in der sich das von ihm veröffentlichte Datum fände. Deshalb wage ich nicht, mich auf diese Angabe zu stützen, wie es CLAY, Babylonian Records II p. 12 getan.

[2] Unter den von STRASSMAIER angefertigten Kopien findet sich auch die einer astronomischen Tafel (R^{m} IV. 383), welche dafür zu sprechen scheint, daß das Jahr 125 SÄ (187 6) ganz der Regierung Seleukos' IV. angehört. Es handelt sich hier um das Fragment einer jener Planetarischen Hilfstafeln, die bekanntlich dazu dienen, die um die jeweiligen Planetenperioden zurückliegenden Beobachtungen auf ein bestimmtes Jahr (Zieljahr) zu übertragen und so eine vollständige Ephemeridentafel für dieses Jahr zu gewinnen (vgl. oben S. 313). Das Fragment (Rückseite) enthält nur noch die Mondbeobachtungen, von denen zwei Gruppen jedesmal die Überschrift tragen *šattu 125^{kám} ^{m}Si(luku) šarru,* während über der dritten Gruppe (Finsternis-Angaben) ebenso deutlich *šattu 126^{kám} ^{m}Si(luku) šarru* steht. Von beiden Zahlen kann aber nur eine richtig sein. Die astronomische Berechnung entscheidet. Die Angaben der beiden ersten Gruppen stehen mit dem Jahr 125 SÄ (187 6 v. Chr.) im Widerspruch, fügen sich aber durchaus dem Jahre **126** SÄ (= 186/5 v. Chr.) und die der dritten Gruppe passen ganz vortrefflich zu denen des gleichen Jahres. Obendrein weist auch noch das im Randtitel gut erhaltene Zieljahr: 144 SÄ auf das Jahr 126; denn die beiden Jahre liegen genau um eine Mondperiode (Saros) von 18 Jahren auseinander. Also ist die zweimalige Angabe *125^{kám} ^{m}Si(luku) šarru* falsch. Auch hieraus kann man ersehen, daß die Daten der schwerleserlichen astronomischen Tafeln der Spätzeit ohne astronomische Nachprüfung sehr in die Irre führen können, durch diese Kontrolle aber die denkbar größte Sicherheit erlangen. — Daß das Jahr 126 SÄ das erste volle Jahr Seleukos' IV. ist, geht außerdem aus der von mir bearbeiteten Jupitertafel SH 92 (81-7-6) hervor. Diese erstreckt sich über mehrere Jahre der SÄ; aber den einzelnen Jahren wird der Name des regierenden Königs nur in seinem ersten vollen Jahre hinzugefügt. Nun steht aber in Col. III Z. 4 ganz deutlich: *126^{kám} ^{m}Si(luku) šarru;* also ist dieses Jahr das erste volle Regierungsjahr.

[3] Antiochos starb bekanntlich nicht in Babylonien, sondern wurde in Persien bei seinem Versuch, in der Elymaïs einen Beltempel zu plündern, von der eingeborenen Bevölkerung erschlagen (Diodor XXVIII, 3; XXIX, 15; Strabo XVI, 744; Justin XXXII, 2, 1—2; Euseb. Chron. [ed. Schoene] I, 253).

I. Antiochos III. als Alleinherrscher.

(a)*Nr. 65 (81—6—25), 5 u. 27: *šattu 94^{kám} ^{m}An-ti-'-i-ku-su šarru* (II. 2)
(b)*Sp II. 51, 12: *šattu 94^{kám} ^{m}An(ti'uksu) šarru*
(c)*Sp I. 133, 1: *šattu 9[6]^{kám} ^{m}An(ti'uksu) šarru*
(d)*Sp II. 968, 8: *šattu 98^{kám} ^{m}An-ti-'-uk-su šarru*
(e)*Sp II. 373, 3: *[šattu 99^{kám}] ^{m}An(ti'uksu) šarru*
(f)*S † 1949, Rs I: *šattu 100^{kám} ^{m}An(ti'uksu) šarru*
(g)*Sp I. 403, 4: *šattu 101^{kám} ^{m}An(ti'uksu) šarru*

II. Antiochos III. und Antiochos, sein Sohn.

(a)*Sp II. 141 + 157, 4: *[šattu 103]^{kám} ^{m}An(ti'uksu) u ^{m}An(ti'uksu) apil-šu šarrāni* (von I. 1 an)
(b)*Sp II. 129, 4: *[šattu 104^{kám} ^{m}An(ti'uksu u ^{m}]An(ti'uksu) apil-šu šarrāni* (von I. 23 an)
(c)*SH 504, Seitenrand: *šattu 104^{kám} .....^{m}An-ti-']-uk-su* **aplāni**^{pl}*šarri* (!)
(d)*Sp II. 916, 14: *[šattu 109^{kám}] ^{m}An(ti'uksu) u ^{m}An(ti'uksu apil-[šu šarrāni]*
(e)*BRM II. 30, 28: *Uruku.....šattu 109^{kám} ^{m}An-ti-'-i-ku-su u ^{m}An-ti-'-i-ku-su apil-šu šarrāni*
(f)*S † 1949, 4: *šattu 110^{kám} ^{m}An-ti-'-uk-su u ^{m}An[(ti'kusu) apil-šu šarrāni]*
(g)*Sp II. 373, 1: *[šattu 111^{kám} ^{m}An(ti'uksu) u ^{m}]An(ti'uksu) apil-šu šarrāni* (von II. 11 an)
(h)*Sp I. 130, 5: *šattu 111^{kám} [^{m}An(ti'uksu) u ^{m}An(ti'uksu)] apil-šu šarrani*
(i)*Sp II. 579, 15: *[šattu] 112^{kám} ^{m}An(ti'uksu) u ^{m}An(ti'uksu) apil-šu [šarrāni]*
(k)*Sp I. 322, 1: *šattu 114^{kám} ^{m}An(ti'uksu) u ^{m}An(ti'uksu apil-šu šarrāni*
(l)*Sp II. 79, 17: *šattu 114^{kám} ^{m}An(ti'uksu) u ^{m}An(ti'uksu) apil-šu [šarrāni]*
(m)*Sp I. 252, 3: *[šattu] 114^{kám} ^{m}An(ti'uksu) u [^{m}An(ti'uksu) apil-šu] šarrāni*
(n)*SH 183, Seitenrand: *šattu 114^{kám} ^{m}An-ti-'-uk-su u ^{m}An-ti-'-uksu . . .*
(o)*Sp I. 130, 39: *šattu 115^{kám} ^{m}An(ti'uksu) u ^{m}An(ti'uksu) apil-šu šarrāni*
(p)*Sp II. 980, 1: *[šattu 115^{kám} ^{m}An(ti'uksu) u ^{m}An(ti'uksu) apil]-šu šarrāni*
(q)*Sp II. 141 + 157, 1: *[šattu 116^{kám} ^{m}]An(ti'uksu) u ^{m}An(ti'uksu) apil-šu šarrāni*
(r)*S † 2239, Rs 4: *šattu 116^{kám} ^{m}An(ti'uksu) u ^{m}An(ti'uksu) apil-šu šarrani*
(s)*Sp II. 129, 1: *[šattu 116^{kám} ^{m}An(ti'uksu) u] ^{m}An(ti'uksu) apil-šu šarrāni*
(t) BRM II. 31, 29: *Uruku.....šattu 118^{kám} ^{m}An-ti-'-i-ku-su u ^{m}An-ti-'-i-ku-su apil-šu šarrāni*
(u)*Sp II. 980, 26: *[šattu 1]19^{kám} ^{m}An(ti'uksu) u ^{m}An(ti'uksu) apil-šu šarrāni*
(v) BRM II. 32, 32: *Uruku.....šattu 119^{kám} ^{m}An-ti-'-i-ku-su u ^{m}An-ti-'-i-ku-su apil-šu šarrani* (V. 24)

III. Antiochos III. wieder Alleinherrscher.

(a)*SH 92 (81—7—6) Col. II. 12: *šattu 120^{kám} ^{m}An(ti'uksu) šarru* (von I. 1 an)
(b)*Nr. 214 (81—6—25), Ende: *šattu 120^{kám} ^{m}An(ti'uksu) šarru*
(c)*Sp II. 751, 4: *[šattu 1]22^{kám} ^{m}An(ti'uksu) šarru*
(d)*Sp II. 51, Rs I: *šattu 122^{kám} ^{m}An(ti'uksu) šarru*
(e)*Sp I. 130, 1: *šattu 12[3]^{kám} ^{m}An(ti'uksu) šarru*
(f)*SH 187, 2: *šattu 124^{kám} ^{m}An(ti'uksu) šarru*

IV. Antiochos III. und Seleukos, sein Sohn.

(a) BRM II. 33, 36: *Uruku ..... šattu 124^{kám} ^{m}An-ti-'-i-ku-su u ^{m}Si-lu-ku apil-šu šarrāni* (III. 28[18?])
(b) „ „ 34, 29: *Uruku ..... šattu 124^{kám} ^{m}An-ti-'-i-ku-su u ^{m}Si-lu-ku [apil-šu šarrāni]*
(c) *šattu 125^{kám} ^{m}An(ti'uksu) u ^{m}Si(luku) apil-šu šarrāni* (von I. 25 ab)

Die obigen Daten sub I liefern den Beweis, daß Antiochos III. wenigstens noch im Jahre 101 SÄ (= 211/0 v. Chr.) Alleinherrscher war. Vom Jahre 102 SÄ liegt mir leider kein keilinschriftliches Königsdatum vor und es läßt sich auch kein solches rekonstruieren. Wie wir aber sogleich sehen werden, gehört wahrscheinlich auch dieses Jahr noch der Alleinherrschaft des Königs an. Vom 1. Nisan des Jahres 103 SÄ (209 8 v. Chr.) an finden wir zum ersten Male Antiochos, den ältesten Sohn, als „König" und Mitregent an der Seite des Vaters [1]. Zufällig war die Wahl dieses Jahres schwerlich, sie war vielmehr allem Anschein nach durch politische Erwägungen nahegelegt. Im Jahre 209 v. Chr. unternahm nämlich Antiochos seinen großen Feldzug gegen die Parther unter Arsakes II. (Polybios X, 28—31; Justin XLI, 5, 7). In Anbetracht der möglichen Wechselfälle mußte Antiochos III., der selbst einst große Mühe hatte, als jugendlicher Fürst nach der Ermordung seines Bruders Seleukos III. seiner Herrschaft Geltung zu verschaffen (vgl. Polybios V, 41 ff.), darauf bedacht sein, den Kronprinzen, der damals erst etwa 12 Jahre alt war, mit königlicher Würde auszustatten.

Merdwürdigerweise werden aber im Schlußdatum der Inschrift II, c aus dem folgenden Jahre 104 SÄ (= 208/7 v. Chr.) [neben dem König] *aplani šarri* „Söhne des Königs" erwähnt, von denen der zuletzt genannte *An-ti-'-uk-su* heißt. Ist dieser Antiochos der vorgenannte Kronprinz? Schwerlich! Denn es schickte sich nicht, daß man den ältesten Sohn dem jüngeren Seleukos (der dann als erster in Frage käme) nachgesetzt hätte, zumal diesem erst viel später die Ehre der Mitregentschaft zuteil ward. Deshalb erscheint es unabweisbar, daß es sich um den jüngeren gleichnamigen Bruder, den späteren Antiochos IV. Epiphanes handelt, der 10 Jahre später (198 v. Chr.) mit seinem ältesten Bruder Antiochos auch an dem Kampf gegen das ägyptische Heer am Panion teilnahm. (So nach Zenon von Rhodos, Müller, Fragm. histor. Graec. III. 181; doch vgl. Polybios

[1] Bis jetzt war als frühestes Zeugnis für die Mitregentschaft des Antiochos 104 SÄ (210 9 v. Chr.) bekannt (vgl. Strassmaier, Zeitschr. f. Assyr. VIII, 109).

XVI, 19, 9). Ob diese Mitregentschaft im Grunde nichts war als eine vorübergehende Ehrung oder ob das Gebiet, dem das Dokument (c) = SH 504 entstammt, dem königlichen Knaben in besonderer Weise unterstellt war, während der ältere Antiochos als Mitregent für das ganze Reich galt (siehe sogleich), läßt sich jetzt nicht entscheiden. Aber letzteres dünkt mir am wahrscheinlichsten.

Das letzte Jahr der Mitregentschaft des älteren Antiochos ist **119** SÄ (193 2 v. Chr.); denn in den folgenden Jahren findet er sich in den Jahresdaten niemals wieder. Daß sein Vater Antiochos von nun an allein regierte, ist in der über mehrere Jahre sich erstreckenden Tafel (a) = SH 92 (81—7—6) auch dadurch deutlich zum Ausdruck gebracht, daß beim Jahre 119 und beim Jahre 121 der Königsname fehlt, während „An(tiuksu) šarru" dem Jahre 120 beigefügt ist.

Durch diese keilinschriftlichen Zeugnisse wird die bekannte Nachricht (Livius, lib. XXXV, 13, 5 und 15, 2 ff. [ed. Müller]) bestätigt, daß Antiochos III. im Frühjahr 193 seinen Sohn Antiochos zum Schutze der Reichsgrenzen von Ephesos nach Syrien geschickt habe, daß aber dieser ausgezeichnete Prinz bald darauf durch einen plötzlichen Tod dahingerafft worden sei. Die Mitregentschaft des Antiochos erstreckte sich allem Anschein nach nicht nur über einen Teil des Reiches, sondern über das ganze. Aus den keilinschriftlichen Daten folgt zunächst nur, daß der ganze Bereich, aus dem die betreffenden Tafeln stammen, also Nord- und Südbabylonien, ihm unterstellt war. Allein der Umstand, daß Antiochos in dem Priesterverzeichnis von Seleucia in Pieria zwischen Seleukos III. und Antiochos III. aufgeführt wird (Corpus Inscr. Graec. III 4458) und ihm gleich dem letzteren schon zu Lebzeiten göttliche Ehrung zuteil ward (vgl. Kern bei Wilken, Pauly-Wiss., Sp. 2470), läßt darauf schließen, daß er auch im Westreich als „König" galt.

Merkwürdigerweise nimmt Seleukos nicht schon im nächsten Jahre die Stelle des verstorbenen Bruders ein. In den Jahren 120, 121, 122 und 123 SÄ ist Antiochos III. wiederum Alleinherrscher und erst im Jahre 124 = 188/7 v. Chr. tritt Seleukos als König an die Seite des Vaters, jedoch nicht schon bei Beginn des Jahres (wie sich aus III [f.] ergibt), sondern erst im Laufe der drei ersten Monate (wie IV [a] lehrt). Genauer: der Antritt der Mitregentschaft fällt zwischen Nisan 1 (= April 21 22) und Sivan 18 [28?] (= Juli 6 7 [16 17?]) des Jahres 188 v. Chr. Der Zweck derselben ist offenbar dem der Mitregentschaft seines älteren Bruders Antiochos im Jahre 209 v. Chr gleichartig: Sicherung der Thronfolge für den Leibeserben. Die Tatsache der Mitregentschaft des Seleukos kurz vor dem Tode Antiochos III. wird weder von Diodor, noch von Strabo und Justin erwähnt. Dagegen weiß der Verfasser des II. Makkabäerbuches (9, 23 ff.), daß der König vor seinem Kriegszug in die „oberen Länder" seinen künftigen Nachfolger bestimmte, um allen inneren Wirren und fremden Übergriffen nach seinem Ableben vorzubeugen.

7. Seleukos IV. Philopator.

(Sohn von Antiochos III. und der Laodike von Pontos.)

Nach Eusebius war sein erstes (volles) Jahr Ol. 148,2 = 187/6 v. Chr., sein letztes Ol. 151,1 = 176/5 v. Chr., die Dauer seiner Regierung **12** Jahre Das letzte Münzdatum ist 137 SÄ syr. = 176 5 v. Chr.; das nächste (138 SÄ syr.) gehört bereits Antiochos Epiphanes an (Babelon l. c.).

Keilinschriftlich sind folgende Jahre belegt:

(a) BRM I. 88: *Uruku.....šattu 125^{kám} ^{m}Si-lu-ku šarru* (Dat. IV. 11)
(b)*S † 1201,1: *šattù 125^{kám} ^{m}Si-lu-ku šarru* (Dat. XI. 1—XII. 22)
(c)*R^{m} IV. 383, Rs 14: *šattu 126^{kám} ^{m}Si(luku) šarru*
(d)*SH 92 (81—7—6), III: *126^{kám} ^{m}Si(luku) šarru*
(e)*Sp I. 114, 8: *šattu 127^{kám} ^{m}Si-lu-ku šarru*
(f)*Sp II. 917, 1: *šattu 128^{kám} ^{m}Si-lu-ku šarru*
(g)*Sp II. 916, 7: *šattu 129^{kám} ^{m}Si(luku) šarru*
(h)*Sp I. 268, 1: *šattu 129^{kám} ^{m}Si(luku) šarru*
(i) BRM II. 35: *Uruku.....šattu 129^{kám} ^{m}Si-lu-ku šarru*
(k) „ „ 36: *Uruku.....šattu 131^{kám} ^{m}Si-lu-ku šarru*
(l)*Sp II. 51, 5: *[šattu 13]2^{kam} ^{m}Si(luku) šarru*
(m)*Sp II. 64, 1 et fin.: *šattu 133^{kám} ^{m}Si-lu-ku šarru*
(n)*S † 1891, 1: *šattu 133^{kám} ^{m}Si-lu-ku šarru*
(o) BRM II. 37: *Uruku.....šattu 133^{kám} ^{m}Si-lu-ku šarru*
(p)*Sp II. 969, 9: *šattu 134^{kám} ^{m}Si(luku) šarru*
(q)*Sp I. 130, 34: *šattu 135^{kám} ^{m}Si(luku) šarru*
(r)*Sp I. 144 fin.: *šattu 135^{kám} ^{m}Si-lu-ku šarru*
(s)*Sp II. 373, 18: *[šattu 136]^{kám} ^{m}Si(luku) šarru*

136 SÄ babyl. = 176/5 v. Chr. ist das letzte Jahr des Königs; keilinschriftlich ist dies zwar gegenwärtig nicht nachweisbar, da uns aus dem Jahre 137 SÄ keine Tafel vorliegt. Hier leistet aber das erste Makkabäerbuch Ersatz, denn 1, 10 wird berichtet, daß Antiochos IV. im Jahre 137 der griechischen Herrschaft König wurde; 137 SÄ des I. Makk. = 136 SÄ babyl. = 176/5 v. Chr.

Die Zeit des Regierungsantritts des Königs ist uns bekannt; sie fällt wie der Tod seines Vorgängers (vgl. oben S. 322) zwischen April 11 und Juli 18 187 v. Chr.

Die Zeit des Todes — Seleukos ward bekanntlich nach Appian, Syr. 45 von dem Höfling Heliodor ermordet, während sein Bruder Antiochos sich noch auf der Reise von Rom nach Syrien befand — ergibt sich aus folgenden Daten. Nach Eusebius und dem letzten Münzdatum fiel der Tod zwischen 1 Tišri 176 und 1 Tišri 175, nach I Makk. 1, 10 zwischen 1 Nisan 176 und 1 Nisan 175, also zwischen 1 Tišri syr. 176 und 1 Nisan jüd. 175 v. Chr. Nun war

176 Tišri (syr.) 1 = Oktober 3 und 175 Nisan (jüd.) 1 = März 29.

Also starb Seleukos IV. zwischen 176 v. Chr. Oktober 3 und 175 März 29. In diesem Zeitraum fällt zugleich die Thronbesteigung seines Nachfolgers. Beide Ereignisse lassen sich indes mit großer Wahrschein-

lichkeit noch viel genauer festlegen: sie gehören beide dem Jahre 175 v. Chr. und zwar sehr wahrscheinlich Februar oder März an. Hierüber sogleich.

8. Antiochos IV. Epiphanes und sein Mitregent Antiochos V.

(Sohn Antiochos' III. und der Laodike von Pontos.) (Sohn Antiochos' IV.)

Wir haben soeben das Halbjahr 176 Oktober 3—175 März 29 bestimmt, in welches nach verschiedenen Daten der Regierungsantritt Antiochos' IV. fiel. Andererseits werden wir später (Abh. VII) Gelegenheit haben, zu zeigen, daß er zwischen März 27 und April 4 des Jahres 164 v. Chr. in Gabae (sic), dem persischen Königssitz bei Aspadana (heute Ispahan) starb. Die Dauer seiner Regierung ist nach Porphyrius (Euseb. Chron. ed. Schoene I, 253, 263 sq.), Hieronymus (ad Daniel. 11, 21 sq.) und Sulpicius Severus (Chron. II, 22) **11** Jahre, während seinem Vorgänger Seleukos 12 Jahre zugeschrieben werden (so von Porphyrius, Eusebius und Appian, Syr. 66). Vergleicht man damit unsere obigen julianischen Zeitbestimmungen:

12 Jahre	Regierungsantritt	Seleukos' IV.:	187 IV. 11—VII. 18
11 „	„	Antiochos' IV.:	176 X. 3—175 III. 29
	Tod	Antiochos' IV.:	164 III. 27—IV. 4,

so erkennt man sofort, daß der Regierungsantritt Antiochos' IV. nicht in den Oktober oder die erste Hälfte des November 176 fiel; denn dann betrüge die Regierungsdauer des Seleukos [1] im günstigsten Falle nur 11 Jahre + 6 oder 7 Monate oder $11^1/_2$ (statt 12 Jahre), die des Antiochos 11 Jahre + 6 oder 5 Monate, also nahezu ebensoviel. Zwischen 11. November und 5. März aber ist der Prinz schwerlich von Rom nach Syrien gekommen [2], da in dieser Zwischenzeit die Schiffahrt zu ruhen pflegte. So wird es wahrscheinlich, daß er erst in der 2. Hälfte des März 175 in der Heimat landete. Und in diesem Falle dauerte die Regierung Seleukos' wirklich nahezu 12, die des Antiochos 11 Jahre.

Die Mitregentschaft des Sohnes Antiochos' (der später als Eupator den Thron bestieg).

Der unmündige Sohn Antiochos' IV. soll nach Eusebius (Chron. I, 253) $1^1/_2$ Jahre Mitregent des Vaters gewesen sein. Da jedoch nach Strassmaiers Bericht (Zeitschr. f. Ass. VIII, 110) eine Tafel vom Jahre 142 SÄ

[1] Wenn die Regierungsdauer bis zum Antritt des Nachfolgers gerechnet werden dürfte; in Wirklichkeit wurde aber Seleukos schon einige Zeit vorher — Antiochos war noch in der Gegend von Athen — ermordet, wodurch der obige hypothetische Zeitraum noch verringert wird.

[2] Antiochos hatte ja kaum große Eile; denn 1. erging es ihm sehr gut in Rom (s. unten S. 329); 2. war seine Abreise nicht ein fluchtartiges Entweichen, sondern beruhte auf der Vereinbarung seines regierenden Bruders mit den Römern, wonach dessen Sohn Demetrius (der später [162] aus Rom entfloh, um sich des Thrones seines Vaters zu bemächtigen) als Geisel für seinen Onkel Antiochos eintrat; 3. konnte Antiochos die seinem Bruder drohende Gefahr nicht ahnen.

(= 170/69 v. Chr.) die Mitregentschaft bezeugt, so hat man (s. Pauly-Wiss., Realencycl. Sp. 2476) vermutet, die Angabe „annum unum et menses sex" bei Eusebius beruhe auf einer irrtümlichen Vertauschung; es müsse wohl annos sex et mensem unum heißen. Geistreich, aber nicht richtig! Es existieren nämlich astronomische Keilinschriften, die schon für 141 ja sogar für 140 und 138 SÄ die Mitregentschaft des Kindes bezeugen. Für die ganze Dauer der letzteren liegen uns folgende dokumentarische Belege vor:

(a)*Sp I. 507: *šattu 138^{kám} ^{m}An(ti'uksu) u An(ti'uksu) apil-šu* (fürs ganze J.)

(b)*MLC 2156: *šattu 138^{kám} ^{m}Anti'uksu u Anti'uksu apil-šu šarrāni* (II. 22)

(c) BRM II. 38: *šattu 139^{kám} ^{m}An-ti-'-uk-su u ^{m}An-ti-'-uk-su apil-šu šarrāni*

(d)* Sp II. 51 Rs fin.: *[šattu 140^{kám} ^{m}An]-ti-'-uk-su u ^{m}An-ti[-'-uk-su šarrāni . . .]*

(e)*Sp II. 34, 1: *šattu 141^{kám} ^{m}An(ti'uksu) u An(ti'uksu) apil-šu šarrāni*

(f)* Rm 716 fin.: *šattu 141^{kám} ^{m}An-ti-'-uk-su u ^{m}An-ti-'-uk-su apil-šu šarrāni*

(g)*S † 1870, 1: *šattu 141^{kám} ^{m}An(ti'uksu) u ^{m}[Anti'uksu]*

(h)*Sp II. 79: *šattu 142^{kám} ^{m}An(ti'uksu) u ^{m}An(ti'uksu) apil-šu šarrāni*

(i)*J. S. 9 (21—7—88), 4: *šattu 142^{kám} ^{m}An(ti'uksu) u ^{m}An(ti'uksu) apil-šu šarrāni*

Zwei weitere Daten machen es indes sicher, daß die Mitregentschaft auch noch im Jahre **143** bestand, daß aber Antiochos IV. in den Jahren **144—146** SÄ Alleinherrscher war.

Das erste der beiden Daten findet sich in Sp I. 132, einer Serie von Mars-Beobachtungen, die sich in unversehrtem Zustand von 126—146 SÄ erstreckte. Vollständig erhalten sind die Jahresdaten 127, 128, 143 und 144. Merkwürdigerweise ist nur dem letzteren der entsprechende Königsname beigefügt: *144 ^{m}An(tiuksu) šarru Nisannu* . . . Woher dieser Unterschied? Laune und Willkür? Gewiß nicht. Wir haben bereits oben S. 325 einen ganz gleichartigen Fall in der Jupitertafel SH 92 festgestellt. Dort waren nur die Jahreszahlen 120 und 126 SÄ vom Königsnamen begleitet, und dies offenbar deshalb, weil sie das erste volle Jahr einer neuen Regierung bezeichnen: im Jahre 119 regierte Antiochos III. und sein (im gleichen Jahre gestorbener) Sohn Antiochos, im Jahre 120 dagegen Antiochos III. allein. Gleicherweise erklärt sich der Unterschied der Datenformen im gegenwärtigen Falle: im Jahre 143 (= 169/8 v. Chr.) war der jüngere Antiochos noch Mitregent seines Vaters Antiochos' IV., im Jahre 144 dagegen nicht mehr.

Das andere Datum findet sich bei Clay, Babylonian Records II, 13. Es entstammt der noch nicht veröffentlichten Inschrift MLC 2169 und lautet verdeutscht: *Ululu 12 des Jahres 146, Antiochos König.* Clay selbst hat dieses Datum mißverstanden, da er es als frühestes Datum Antiochos' V. bezeichnet. Davon kann natürlich keine Rede sein; denn Antiochos IV. war 146 und 147 SÄ (166/5 und 165/4 v. Chr.) noch am Leben und auf dem Thron.

Blieb letzterer auch noch im Jahre 147 Alleinherrscher? Dies scheint nach dem folgenden Zeugnis nicht der Fall zu sein.

Sp I. 130, Planetarische Hilfstafel mit dem Zieljahr 194 SÄ:

(Mars I:) Z. 40: *šattu 115^{kám} ^{m}Anti'uksu) u ^{m}Anti'uksu) apil-šu šarrani* ...

(„ II:) Z. 41: *šattu 147^{kám}* (ohne Königsnamen!) (II. 20).

Das Fehlen des Königsnamens in Z. 41 scheint sich aus der unmittelbar vorausgehenden Zeile zu erklären, wo bereits die beiden Namen verzeichnet sind, die dort allerdings nicht Antiochos IV. und V., sondern Antiochos III. und seinem gleichnamigen ältesten Sohne († 119 SÄ) angehören.

Die astronomischen Keilinschriften bezeugen also die Mitregentschaft des jungen Antiochos schon vom Beginn des Jahres 138 (174/3 v. Chr.) an bis 143 SÄ (169/8 v. Chr.) inkl. und wahrscheinlich wiederum im Jahre 147. Möglicherweise beginnt die Mitregentschaft schon ein Jahr früher. Jedenfalls aber trifft die bisher fast allgemein als richtig angenommene Nachricht Appians (Syr. 46 und 66), der jugendliche Fürst sei bei seinem Regierungsantritt (als selbständiger Herrscher) erst 9 Jahre alt gewesen, nicht zu. Wenn wir nun freilich auch nicht in der Lage sind, die Angabe des Porphyrius (Euseb. Chron., ed. Schoene I, 253), Antiochos sei damals 12 Jahre alt gewesen, zu bestätigen, so will es uns doch scheinen, daß der dagegen erhobene Einwand: sein Vater müßte ja dann schon als Geisel zu Rom geheiratet haben, keineswegs stichhaltig sei. Denn nach allem, was wir von seinem 14jährigen Aufenthalt daselbst wissen, war es eine äußerst milde, ja ehrenvolle Gefangenschaft. Bekennt er doch später (173 v. Chr.) durch seine Gesandten in Rom „ea merita in se senatus fuisse, cum Romae esset, eam comitatem iuventutis ut pro rege, non pro obside omnibus ordinibus fuerit" (Livius lib. XLII, cap. VI). Bei dieser Sachlage, die auch durch das bestätigt wird, was Justinus (Epist. Hist. Phil. Pompei Trogi XXXIV, III, 2) über seine Begegnung mit dem Legaten Popilius berichtet: „Cum . . . osculum ei rex obtulisset (nam coluerat inter ceteros Popilium Antiochus) . . .", wäre es ganz unverständlich, wenn man ihm in Rom den Genuß der Ehe versagt hätte. Auch wäre es ganz unpolitisch gewesen, ihn zu verhindern, thronberechtigte Leibeserben zu erlangen, da gerade dadurch, daß letztere gleichfalls in die Gewalt des römischen Senats kamen, die Abhängigkeit der Seleukiden und ihrer Ländergebiete erst recht gesichert erschien. Die Römer standen an Klugheit dem Partherkönig Mithridates I., der seinem Gefangenen Demetrius Nikator sogar seine eigene Tochter Rhodogune zur Frau gab, gewiß nicht nach.

Wir kommen nun zur Erörterung der Frage, wie lange

die Alleinregierung Antiochos' V. (= Reichsverwesung durch Lysias)

gedauert hat. Nach Porphyrius (bei Euseb. Chron. ed. Schoene I, 263) betrug sie $1^1/_2$ Jahre, die l. c. 253 durch irrtümliche Vertauschung als Dauer der Mitregentschaft an der Seite seines Vaters bezeichnet sind. Eusebius selbst nimmt, offenbar auf andere Quellen sich stützend, eine Dauer von 2 Jahren an (Ol. 154, 1—2 = 165/4—164/3 v. Chr.).

Die Keilinschriften und die beiden Makkabäerbücher dagegen lehren, daß die Dauer der Alleinregierung etwa $2^1/_2$ Jahre betrug. Es liegen uns aus seiner Regierungszeit folgende babylonische Daten vor:

(a)*Sp I. 130, 20: *šattu 148^{kám} ^{m}An(ti'uksu) šarru* (I. 26—XIII. 29)
(b)*Sp I. 133, Rs 1: *šattu 148^{kám} ^{m}An(ti'uksu) šarru* (XII. 15)
(c) „ 8: *šattu 149^{kám} ^{m}An(ti'uksu) šarru*
(d)*Rm IV. 410, 1: *šattu 149^{kám} ^{m}An(ti'uksu) šarru*
(e)*Sp II. 94, Rs 1: *šattu 150^{kám} ^{m}An(ti'uksu) šarru* (fürs ganze Jahr)
(f)*Sp II. 751, Rs 1: *šattu 150^{kám} ^{m}An(ti'uksu) šarru* („ „ „)
(g)*Sp II. 451: *šattu 150^{kám} ^{m}An(ti'uksu) šarru* („ „ „)
(h) BRM II. 40: *šattu 150^{kám} ^{m}An-ti-'-i-uk-su šarru* (VII. 18)

150 SÄ bab. (= 162/1 v. Chr.) ist das letzte Jahr; das Jahr 151 gehört bereits ganz der Regierung Demetrius' I. an (siehe unten S. 334).

Nach dem Datum (a) ist Antiochos kurz nach dem 1. Nisan 148 SÄ (= 164 v. Chr. März 27) oder bereits im Jahre 147 SÄ zur Herschaft gelangt. In Wahrheit ist beides zutreffend, doch in verschiedenem Sinne. Schon im Februar 164 v. Chr. hat — auf Betreiben des Lysias — der bisherige Mitregent seines Vaters die Alleinregierung übernommen, wenn freilich nur dem Namen nach, da ja die Gewalt in den Händen des Lysias lag, der sich von dem jugendlichen Prinzregenten zum Reichsverweser hatte ernennen lassen. Die offizielle Thronbesteigung aber erfolgte erst kurz nach dem zwischen März 27 und April 4 eingetretenen Tode des schwerkranken und auch geistig umnachteten Antiochos IV. Die Beweise werden sich aus den Daten der beiden Makkabäerbücher ergeben (s. Abh. VIII).

Aus dem (nichtastronomischen) Datum (h) ist ersichtlich, daß jedenfalls am VII. 1 (Tišri 1) des Jahres 150 SÄ bab. (= 162 Sept. 30) Antiochos V. noch lebte und regierte; andernfalls hätte man in Babylonien am Tišri 18 nicht mehr nach ihm datiert.

Damit steht II Makk. 14, 1 ff. im Einklang, wonach Judas und die Seinen die Kunde von der Landung des Demetrius in Tripolis und der Hinrichtung von Antiochos V. und Lysias erst im Jahre 151 SÄ II Makk., also nach 162 v. Chr. Sept. 30 erhielten [1].

So sicher es aber auch ist, daß Demetrius I. erst nach dem syrischen Neujahr auf den Thron gelangte, so wahrscheinlich ist es, daß seine Landung in Tripolis kurz vorher geschah. Dies folgt nämlich aus dem Umstand, daß der junge Thronerbe seine Flucht auf einem karthagischen Schiffe bewerkstelligte, das bestimmt war, Opfergaben (die Erstlinge) für die Götter nach Tyrus zu bringen (Polybios, Hist. XXXI, 20); denn kein Tag schien geeigneter, die Götter durch Gaben gnädig zu stimmen und den Dank für den Erntesegen des verflossenen Jahres abzustatten als der Neujahrstag.

Aus alledem ergibt sich, daß Demetrius — der bald nach seiner Ankunft und ohne Kampf den Thron seines Vaters bestieg — kurz vor 162

[1] Das Jahr des II. Makkabäerbuches begann mit 1 Tišri, der im Jahre 162 auf September 29/30 fiel.

Sept. 30 gelandet war und kurz nachher, wohl während des Oktober, seine Gegner Antiochos V. und den Reichsverweser Lysias hinrichten ließ. Durch diesen Sachverhalt erklären sich auch die sich widersprechenden Angaben des Porphyrius und Eusebius. Nach ersterem war nämlich Ol. 154,4 = 161 0 v. Chr. das erste Jahr des Demetrius, also 162 1 sein Antrittsjahr; nach letzterem dagegen Ol. 154,3 = 162 1 sein erstes, also 163 2 sein Antrittsjahr. Dies ist aber jetzt leicht verständlich, da man im unklaren sein konnte, ob man die Regierung vom ersten Betreten des heimatlichen Bodens und der Geltendmachung des Anspruchs auf den Thron oder von dem Tode des jungen Antiochos V. an rechnen solle.

9. Demetrius I. Soter und sein Gegner Alexander Balas.

(Sohn des Seleukos IV. Philopator.) (Angebl. Sohn Antiochos' IV.)

Die Zeit des Regierungsantrittes des Demetrius (um den 30. Sept. 162 v. Chr.) haben wir soeben bestimmt.

In seinem 9. Regierungsjahre begann Alexander Balas, der sich als Sohn Antiochos Epiphanes' ausgab, ihm den Thron streitig zu machen, indem er sich im Jahre 160 SÄ I Makk. der Stadt Ptolemais bemächtigte (I Makk. 10, 1). Dies geschah zwischen Nisan 1 und Tišri 15 des genannten Jahres; denn bereits am Laubhüttenfest erschien Jonathan als Inhaber der Hohenpriesterwürde, die ihm Alexander — um ihn für ein Bündnis gegen Demetrius zu gewinnen — verliehen hatte (10, 21).

Da nun 160 SÄ I Makk. Nisan 1 = 153 v. Chr. März 25 26 und Tišri 15 = 153 v. Chr. Okt. 2 3, da ferner die Ereignisse zwischen der Einnahme von Ptolemais bis zum Laubhüttenfest (vgl. I Makk. 10, 2—20) gewiß erheblich mehr als einen Monat beanspruchten, so können wir unbedenklich annehmen, daß Alexander zwischen März 26 und August 1 153 v. Chr. in Ptolemais als Thronerbe auftrat.

Allein trotzdem er Ägypten und die Streitschar Jonathans auf seiner Seite hatte, gelang es ihm erst im dritten Jahre, den Demetrius zu besiegen und ihm Thron und Leben zu rauben.

Das letzte Regierungsjahr Demetrius' I. ist nach Eusebius, Ol. 157,2 = 151 0 v. Chr., genauer 151 Sept. 27—150 Okt. 16. Das letzte Münzdatum seiner Regierung stammt aus dem Jahre 162 = 151 0 v. Chr., bestätigt also die vorige Angabe.

Aus I Makk. 10, 50 und 57 geht so viel sicher hervor, daß Demetrius spätestens im Jahre 162 = 151 0 v. Chr., genauer 151 April 4—150 März 23, im Kampfe mit Alexander fiel.

Verbindet man dieses mit dem vorigen, so folgt: Demetrius starb und Alexander bestieg den Thron zwischen 151 Sept. 27 und 150 März 23.

Da ferner Porphyrius (Euseb. I 255 und 263), Eusebius (II, 125 f.) und Polybios (Histor. Reliq. III, 5, 3) übereinstimmend eine **12**jährige Dauer der Regierung des Demetrius bezeugen, so kann sein Tod nicht in den Herbst 151, sondern nur in die letzten Wintermonate 150 v. Chr. gefallen sein. I Makk. 10, 51 ff. gestattet sogar noch eine engere Begrenzung des Zeit-

raums. Nach der Besiegung und Tötung des Gegners wirbt Alexander um Kleopatra, die Tochter des ägyptischen Königs Ptolemäos VI. Philometor. Dieser willigt ein und kommt mit der Braut noch im Jahre 162 SÄ I Makk. nach Ptolemais zur Hochzeit. Letzteres geschah spätestens am 23. März 150 v. Chr., die Abordnung der Gesandtschaft an Ptolemäos mindestens 11 Tage vorher, also spätestens am 12. März. Da zwischen dieser und dem Kampfe gegen Demetrius noch die Thronbesteigung — doch offenbar in Antiochien — liegt, so kann der Tod des Demetrius spätestens in den ersten Tagen des März eingetreten sein. Aber auch nicht viel früher, etwa schon im Januar. Denn diese Zeit war zu militärischen Unternehmungen großen Stiles wegen der starken orientalischen Regengüsse nicht geeignet und außerdem hätte dann Demetrius nicht einmal 11 Jahre und 4 Monate regiert.

Wahrscheinlich ist daher Demetrius I. kurz vor oder kurz nach März 1 gestorben. Auch so freilich umfaßt seine Regierung nur 11 Jahre und 5 Monate. Daraus mag es sich erklären, daß ihm Porphyrius, Eusebius und Polybios 12 Jahre zuschrieben, Josephus (Antiq. XIII, 2, 4) dagegen nur 11 Jahre.

Alexander Balas regierte nach dem Tode seines Gegners nur 5 Jahre (so nach Porphyrius [Eusebius l. c.] und Josephus [Antiq. XIII, 4, 8]). Wie er im Bunde mit Ptolemäos Philometor Demetrius I. stürzte, so gelang es dessen Sohn Demetrius mit Hilfe des gleichen Ägypterkönigs, Alexander um Thron und Leben zu bringen.

Im Jahre 165 SÄ I Makk. 148 7 v. Chr. kommt Demetrius von Kreta her ins Land seiner Väter, Alexander aber zieht sich bekümmert nach Antiochia zurück. Jonathan bleibt diesem treu und kämpft siegreich gegen den von Demetrius als Statthalter von Coelesyrien bestätigten Apollonius (I Makk. 10, 67—89). Ptolemäos Philometor dagegen bemächtigt sich — anscheinend als Bundesgenosse seines Schwiegersohnes Alexander — der Städte des Küstenlandes bis Seleucia, schließt aber insgeheim ein Bündnis mit Demetrius, dem er schließlich auch seine Tochter gibt, die er ihrem bisherigen Gemahl Alexander entzogen. Dann setzt er sich in Antiochien die ‚Krone von Asien' aufs Haupt. Zwar rückt jetzt Alexander von Cilicien gegen den treulosen Schwiegervater heran, wird aber von diesem geschlagen, flieht nach Arabien und wird dort meuchlings ermordet. Wenige Tage darauf stirbt auch Ptolemäos. Demetrius II. aber besteigt den Thron. Dies geschah im Jahre 167 (I Makk. 11, 1—19).

Bestimmen wir die Zeit des Regierungswechsels genauer.

Nach I Makk. 11, 19 fällt derselbe ins Jahr 167 SÄ = 146/5 v. Chr., genauer 146 März 9—145 März 27; das letzte sichere Münzdatum aus der Regierung Alexanders ist 167 SÄ syr. = 146 Okt. 1—145 Sept. 20; also fand der Regierungswechsel zwischen 146 Okt. 1 und 145 März 27 statt. Außerdem kennen wir ein keilinschriftliches Ausfertigungsdatum (Clay, BRM II. 50, s. unten), wonach Alexander 166 SÄ bab. Araḫ-samna 20 = 146 v. Chr. Nov. 21 (tags) in Babylonien noch als Herrscher galt. Gegen Mitte November war er also offenbar seines Thrones noch nicht verlustig

geworden. Der Umstand endlich, daß Ptolemäos VI. kurz nach Alexander gestorben ist, gestattet den terminus a quo noch weiter herabzudrücken.

Nach dem Ptolemäischen Kanon schließt das letzte volle Jahr Ptolemäos' VI. mit 146 v. Chr. Sept. 28 und sein Tod fällt zwischen 146 Sept. 29 und 145 Sept. 27. Damit ist uns aber noch wenig geholfen. Nun weist allerdings Strack, Dynastie der Ptolemäer 184. 189, auf zwei Papyrusdaten hin, die zum Ziele zu führen scheinen. Das eine ist vom ‚Jahre 36 Tybi 5' = 145 Jan. 31 (s. A. Peyron, Pap. graec. 151), das andere vom ‚Jahre 36 Pharmuthi 18' = 145 Mai 14 (Peyron, l. c. 142). Daraus hat Niese (Kritik d. beiden Makkabäerbücher 81 = Hermes 35, 494) mit Berufung auf Strack l. c. geschlossen, daß Ptolemäos VI. „etwa Frühsommer" 145 v. Chr. gestorben sei. Aber weder Strack und Niese noch auch Schürer, Gesch. d. jüd. Volk.[4] I, 171 f. wurden gewahr, daß diese Schlußfolgerung im Widerspruch steht mit I Makk. 11, 19, wonach Ptolemäos VI. spätestens 145 v. Chr. März 27 gestorben sein kann (siehe oben). Eine allerdings sehr wohlfeile Lösung des Rätsels wäre diese: entweder irrt I Makk. oder der ägyptische Papyrus; letzterer verdient aber als zeitgenössisches Dokument den Vorzug; also —. So einfach ist die Sache nicht. Der Verfasser von I Makk. verdient volles Vertrauen und eine nachträgliche irrtümliche Vertauschung der Jahreszahl 168 gegen 167 ist mit Rücksicht auf die Schreibweise der Zahlen ausgeschlossen. Eher könnte die Jahreszahl des demotischen Papyrus verschrieben sein. Doch lassen wir beide zu Recht bestehen. Unter der normalen Voraussetzung einer geordneten, ungestörten Thronfolge läßt sich der Widerspruch selbstverständlich nicht beheben; denn starb der König vor dem 28. März, so gelangte die Kunde hiervon schon in der ersten Woche des April nach Alexandrien. Eine ungestörte Thronfolge gab es aber gerade nach dem Tode des Ptolemäos VI. Philometor nicht. Als berechtigter Thronerbe galt der etwa 18jährige Prinz Ptolemäos Eupator, der noch im Todesjahr des Vaters Mitregent desselben und der Mutter Kleopatra II. auf Cypern war. Allein sein Onkel Euergetes, König von Kyrene, hatte längst nach der Herrschaft über Ägypten getrachtet. Schon im Jahre 164 3 v. Chr. gelang es ihm, seinen älteren Bruder für kurze Zeit des Thrones zu berauben. Mit dessen Tode war der rechte Augenblick gekommen, seinen Ehrgeiz dauernd zu befriedigen. Es geschah im Einverständnis mit seiner Schwester Kleopatra (II.) und gewisser ägyptischer Großen. Daß aber der von ihm ermordete Eupator vor ihm schon einige Wochen hindurch den Thron innegehabt (wie Strack, l. c. 198 behauptet), läßt sich nicht beweisen. Vielmehr ist das Gegenteil hiervon wahrscheinlich. Wenn Kleopatra ihrem Bruder Euergetes durch eine Gesandtschaft den ägyptischen Thron und sich selbst als Gattin anbot (Justinus XXXVIII, 8), so mußte sie auch ihren Sohn an der Thronbesteigung mit List oder Drohung hindern. Andererseits standen aber auch der Herrschaft des Euergetes Hindernisse im Weg; denn Eupator war nicht ohne Anhang und es galt daher, die Zahl und den Einfluß der „fautores pueri" durch Überredung oder Drohung zu schwächen. Erst als so alles vorbereitet war — und darüber konnten mehrere Wochen verstreichen —, war Euergetes

in der Lage, sine certamine (JUSTIN l. c.) sein neues Reich in Besitz zu nehmen.

Es ist sogar keineswegs ausgeschlossen, daß man den aus Syrien gemeldeten Tod eine Zeitlang geheim hielt, sei es um in Alexandrien Bedenkzeit zu gewinnen, sei es um den Staatsstreich desto leichter und sicherer vorbereiten zu können.

Jedenfalls wäre es angesichts dieser außergewöhnlichen Art der Thronfolge erklärlich, daß man bis zu ihrer endgültigen Erledigung wie bisher nach dem 36. Jahr des Ptolemäos Philometor zu datieren fortfuhr.

Zur Lösung unserer Hauptaufgabe, die Zeit seines Todes zu bestimmen, ist aber schon das andere Papyrusdatum einer griechischen Registernote: ‚36. Jahr Tybi 5' = 145 Jan, 31 sehr dienlich. Daraus geht hervor, daß Philometor nicht schon im Jahre 146 gestorben sein kann. Im Januar und Februar 145 waren aber wegen der Jahreszeit kriegerische Operationen größeren Stiles ausgeschlossen. Die für Alexander und auch für Philometor so verhängnisvolle Schlacht fällt daher höchstwahrscheinlich in den März 145 v. Chr.[1].

Der Vollständigkeit halber möge zum Schluß eine Liste der mir bekannten keilinschriftlichen Daten aus der Regierung Demetrius' I. und seines Gegners Alexander hier Platz finden.

I. Daten aus der Regierungszeit Demetrius' I.

(a)*Sp II. 980, 5 v. u.: *[šattu 151^{kám}] ^{m}Di-mit[2]-[ri] šarru* (II. 22—XI. 9)
(b)*SH 26 (81—7—6): *Bābilu ^{arah}Ṭebitu ūmu 4^{kám} šatti 151^{kám} Di-mit-ri šarru* (X. 4)
(c) BRM II. 42: *šattu 151^{kám} ^{m}Di-e-mi-di-ri-e-su šarru* (XII. 9)
(d)*Sp II. 980, 14: *[šattu 152^{kám}] ^{m}Di-mit-ri šarru*
(e)*Sp II. 79, 5: *šattu 152^{kám} ^{m}Di-mit-[ri] šarru*
(f) BRM II. 41: *Uruk . . . šattu 152^{kám} ^{m}Di-e-mi-[id-ri]-sa šarru*
(g)*Sp I. 149, 5: *šattu 153^{kám} ^{m}Di-mit-ri šarru*
(h) BRM II. 43: *Uruk . . . šattu 153^{kám} ^{m}Di-me-e-di-ri-su šarru*
(i)*J. S. 21 (88—7—9): *šattu 154^{kám} ^{m}Di-mit-ri-su šarru*
(k) BRM II. 44: *Uruk . . . šattu 154^{kám} ^{m}Di-e-mi-di-ri-su šarru*
(l) „ „ 46: *Uruk . . . šattu 155^{kám} ^{m}Di-e-mi-id-ri-su šarru*
(m) SBH 26: *Bābilu . . . šattu 155^{kám} ^{m}Di-mit-ri šarru*

[1] BELOCH, Griech. Gesch. (1904) III, 2 S. 143 meint, das Ereignis gehöre dem Sommer 145 an. Doch seine Begründung „Philometors Tod fällt zwischen Okt. 146 und Sept. 145 . . . und da er seinen Feldzug nach Syrien doch in der guten Jahreszeit unternommen haben wird, so fällt sein Tod in den Sommer 145" ist unzureichend. Warum konnte der eigentliche Feldzug (die Besetzung der Küstenstädte — vgl. I Makk. 11, 2 — mag schon im Frühjahr und Sommer 146 erfolgt sein) nicht im Oktober oder November 146 stattgefunden haben? Und warum gerade im Sommer und nicht im Frühjahr 145? Die Anmerkung 1 S. 143, wo er einräumt, Philometor sei „vielleicht erst während des Winters 145 4 gestorben", zeigt übrigens, daß er selbst sich nicht sicher fühlt. Von dieser Möglichkeit kann nach Obigem natürlich noch weniger die Rede sein.

[2] Wohl besser *‚mid'*, also *‚Dimidri'*; doch konnten die Namensformen in (c), (f) usw. auch dialektisch sein.

(n)*Rm 678: *šattu [15]7^{kám} ^{m}Di-mit-ri šarru*
(o) BRM II. 47: *Uruk . . . šattu 157^{kám} ^{m}Di-e-mid-ri-su šarru*
(p) SBH 54: *Bābilu . . . šattu 157^{kám} ^{m}Di-mit-ri šarru*
(q)*Sp II. 451, fin.: *[šattu 158^{kám}] ^{m}Di-mit-ri šarru*
(r)*Sp I. 133, 6: *šattu 159^{kám} ^{m}Di-mit-ri šarru*
(s) SBH 21: *Bābilu . . . šattu 159^{kám} ^{m}Di-mit-ri šarru*
(t) BRM II. 48: *Uruk . . . šattu 160^{kám} ^{m}Di-e-mid-ri-su šarru* (IX. 1)

II. Daten aus der Regierungszeit Alexanders.

(a) MLC 2161: *šattu 162^{kám} Aliksandar* (VII. 5)
(b) SBH 17: *šattu 162^{kám} A-lik-sa-[an]-dar šarru* (XII. 29)
(c)*Rm 763, 5 f.: *šattu 162^{kám} ^{m}Šabaṭu . . .*
šattu 163^{kám} ^{m}A-li[k-sa-an-dar] . . .
(d) SBH 14: *Ká-dingir-ra (= Babylon) . . . šattu 164^{kám} ^{m}A-lik-sa-an-dar šarru*
(e)*Sp I. 149, 1: *[šattu 165^{kám} ^{m}A]-lik-sa-an-dar šarru*
(f) BRM II. 49: *Uruk . . . šattu 166^{kám} ^{m}A-[lik]-sa-an-dar šarru* (III. 8)
(g) „ „ 50: *Uruk . . . šattu 166^{kám} ^{m}A-lik-sa-an-dar šarru* (VIII. 20)

10. Demetrius II. Nikator (Sohn Demetrius' I.).

Demetrius bestieg, wie oben S. 334 gezeigt, höchstwahrscheinlich im März 145 v. Chr. (gegen Ende des Jahres 166 SÄ bab.) den Thron.

Aus seiner Regierungszeit sind mir nur zwei keilinschriftliche Daten bekannt, die seinen Namen tragen. Das früheste ist vom Jahre 168 SÄ = 144 3 v. Chr. (Strassmaier, Zeitschr. f. Assyr. VIII, 111); das andere findet sich in dem astrologischen Text Sp III. 22, 1 und lautet:

šattu 169^{kám}[1] *^{m}Di-mit-ri-su, Addaru 6* = 142 v. Chr. Febr. 28.

Das Ende seines babylonischen Königtums fiel zwischen den 22. und 28. Sivan im Jahre 171 SÄ (1. und 7. Juli 141 v. Chr.), wie die nächstfolgende Untersuchung (C) zeigen wird.

Diese Datenbestimmung setzt uns auch in den Stand, die bisher angenommene Dauer der Herrschaft seiner Gegner

Antiochos VI. und Tryphon

zu berichtigen. Nachdem Demetrius an Stelle des in der Schlacht gefallenen Alexander Balas den Thron bestiegen hatte, machte ihm der Feldherr Alexander Diodotus mit dem Beinamen Tryphon im Namen des unmündigen Antiochos VI., des Sohnes Alexanders, die Herrschaft alsbald streitig. Wie lange dauerte diese Nebenregierung?

[1] Das Jahr ist nicht, wie Strassmaier, Zeitschr. f. Assyr. III, 149 und IV, 169 angibt, 170. Den ganzen Text habe ich schon 1901 im Brit. Mus. nochmals kopiert und neu bearbeitet. Die bisherige Auffassung des höchst interessanten Schriftstückes erwies sich als irrig, insbesondere ist auch die Folgerung Epping's, das Jahr habe nach jenem mit dem Tišri begonnen, nicht zutreffend (s. hierüber meine Untersuchung „Horoskopische Texte" in Sternkunde u. Sterndienst in Babel, II. Buch, Schlußteil).

Von Antiochos VI. besitzen wir Münzen von 167 bis 170 SÄ syr. = 146/5 bis 143/2 v. Chr. (Babelon, l. c. p. CXXXV) und nach Josephus, Ant. XIII, 7, 1, hat er auch gerade vier Jahre regiert. Mit den Münzdaten steht auch I Makk. 13, 31—42 im Einklang, wonach Tryphon den jungen Antiochos in den ersten Monaten des Jahres 142 v. Chr. ermorden ließ, um sich selbst der syrischen Herrschaft zu bemächtigen. Diese Zeitbestimmung geht zwar aus der Makkabäerstelle nicht unmittelbar hervor, ergibt sich aber notwendig aus der Aufeinanderfolge der dort geschilderten Ereignisse. Nachdem Tryphon Jonathan hinterlistig in Ptolemais gefangen hatte (12, 48), übernahm an seiner Stelle Simon die Führerherrschaft und rüstete gegen Tryphon. Letzterer wollte hierauf von Ptolemais aus in Judäa einfallen und führte Jonathan als Gefangenen mit sich. Dies geschah im Winter, denn 13, 22 berichtet von starkem Schneefall, der Tryphon zwang, von seinem Unternehmen gegen Jerusalem abzustehen und nach Gilead zu ziehen. Auf seinem Marsche dahin ließ er Jonathan töten. Damit hatte er zugleich gegen Antiochos VI. freie Hand gewonnen[1]. Er ließ ihn ermorden und maßte sich die Herrschaft an (13, 31 f.). Simon aber trat auf die Seite des Demetrius. Dies geschah 170 SÄ I M. = 143 2 v. Chr., genauer 143 April 4—142 März 25. Kurz darauf eroberte Simon Gazera[2] und bemächtigte sich der Burg von Jerusalem, in die er 171 SÄ Ijjar 23 = 142 v. Chr. Mai 16 (Freitags) einzog. Hieraus ist ersichtlich, daß jener Winter, in dem Tryphon nach Jerusalem ziehen wollte und Jonathan und Antiochos VI. töten ließ, der von 143 2 war. Tryphon aber fiel es gewiß nicht ein, im Dezember nach Jerusalem zu ziehen, wo er noch fast den ganzen Winter vor sich hatte, sondern gegen Ausgang desselben, also etwa im Februar. Der etwaige Einwand, Tryphon könnte den Zug gegen Jerusalem ebensogut kurz vor Beginn der gewöhnlichen Winterszeit unternommen haben und er wäre nur durch einen außergewöhnlich früh eingetretenen Schneefall gehindert worden, wird durch die Tatsache, daß die in der Burg bereits großen Mangel an Lebensmitteln litten (13, 21), was wohl gegen Ende des Winters, nicht aber schon gegen Anfang desselben einzutreten pflegte, sehr unwahrscheinlich. Dazu kommt, daß die Besatzung der Burg — obwohl völlig abgeschnitten — wenigstens zum Teil bis etwa in den Mai hinein am Leben blieb (13, 49).

So werden wir zu der Annahme geführt: Antiochos VI. ward wahrscheinlich im Febr./März 142 v. Chr. ermordet. Er hat also während der vier Jahre 167—170 SÄ syr. (= 146/5—143/2 v. Chr.), aber nur etwa vom März 145 bis Febr. März 142 v. Chr., also nur 3 Jahre lang „regiert".

Von seinem Nachfolger Tryphon kennen wir Münzen mit den Jahreszahlen III (de Saulcy l. c. p. 42; Mélanges de Numismatique t. II, 1877 p. 82 suiv.) und IV (Gardner, Catalogue of Greek Coins p. 69, Babelon p. CXXXVIII). Josephus, Antiq. XIII, 7, 2, gibt an, er habe drei Jahre

[1] Vgl. I Makk. 12, 39 f.

[2] Bekanntlich so und nicht Gazan zu lesen; vgl. 13, 53; 14, 7, 34 usw.

regiert. Nach I Makk. 15, 10—14 kam Antiochos VII., der Bruder Demetrios' II., 174 SÄ = 139/8 v. Chr. in das Land seiner Väter und belagerte Tryphon in Dora. Alle diese Angaben lassen sich so vereinigen: I. Jahr = 170 SÄ syr. = 143/2 v. Chr.; IV. (letztes) Jahr = 173 SÄ syr. = 140 Sept. 25—139 Okt. 14, nach I Makk. dagegen = 174 SÄ = 139 März 21—138 April 9. Also fiel das Ende der Herrschaft Tryphons und der Regierungsantritt Antiochos' VII. zwischen März 21 und Okt. 14 139 v. Chr. Und da Tryphon Febr./März 142 v. Chr. auf den Thron gelangte, so hat er tatsächlich über drei Jahre regiert.

11. Antiochos VII. Sidetes.

Sein letzter Versuch der Wiedereroberung Babels.

Der unglückliche Ausgang des Feldzugs, den Demetrios II. im Jahre 141 v. Chr. gegen die Parther unternahm, verschaffte seinem Bruder Antiochos, nach der Stadt Side in Pamphylien, wo er seine Erziehung genossen, Sidetes genannt, das Anrecht auf die Herrschaft in Syrien, zunächst nur als Vertreter des Bruders. Er kam nach Syrien, wo Tryphon, der Februar/März 142 v. Chr. den jungen Antiochos hatte ermorden lassen, besonders seit der Gefangennahme Demetrios' II. durch die Parther Juni/Juli 141 v. Chr. die angemaßte Herrschaft behauptete. Dessen Truppen gingen jedoch schon bald größtenteils zu Antiochos über, und dieser belagerte den Usurpator in der Küstenstadt Dora (jetzt Ṭanṭūra, 12 km nördlich von Caesarea). Gleichwohl entkam Tryphon zu Schiff nach Orthosia, wohin ihm Antiochos nachsetzte (I Makk. 15, 37 ff.). Nach Josephus, Antiq. XIII, 7, 2 soll Tryphon nach Apamea geflohen und dort noch während der Belagerung der Stadt gefangen und getötet worden sein. Jedenfalls fällt die Landung des Antiochos in Syrien und die Niederwerfung seines Gegners (siehe oben) zwischen März 21 und Okt. 14 139 v. Chr.

Anders freilich Porphyrius und Eusebius. Nach ihnen ist Ol. 160, 4 das erste, also Ol. 160, 3 = 138 Okt. 14—137 Sept. 22 das Antrittsjahr Antiochos' VII. Diese Annahme ist aber mit I Makk. unvereinbar. Wo liegt der Fehler? Zweifellos bei Porphyrius und Eusebius. Denn diese setzten das letzte Jahr des zweiten Demetrius 1. irrtümlich = Antrittsjahr des Antiochos und 2. um vier Jahre zu spät an[1].

Antiochos VII. ist der letzte Seleukide, von dem wir ein keilinschriftliches Datum besitzen. Dasselbe findet sich bei Reisner, Sumer.-babyl. Hymnen Nr. 25 und lautet: *Bābilu* ^{arah} *Airu ūmu* $22^{kám}$ *šatti* $182^{kám}$ ^{m}*An-ti-'-uk-su šarru*. 182 SÄ bab. Airu 22 (tags) = 120 v. Chr. Juni 1.

Dieses Datum bekräftigt die bisherige Annahme, daß Antiochos im Jahre 130 v. Chr. einen Kriegszug gegen die Parther unternahm, Babylon eroberte, aber anfangs 129[2] geschlagen ward und Thron und Leben verlor.

[1] Diese unzutreffenden Ansichten teilt u. a. auch Schürer, Gesch. d. jüd. Volk.[4] I, 173.

[2] So Schürer, a. a. O. mit Gutschmid, Gesch. Irans 75 ff., Wilken in Pauly-Wiss., Realencykl. Sp. 2480 u. a.

Die Zeitbestimmung dieser Ereignisse gründet sich darauf, daß 1. 183 SÄ syr. = 130 129 v. Chr. sowohl das letzte Münzdatum Antiochos' VII. als auch das erste sichere Münzdatum seines Nachfolgers Demetrios' II. (zweite Regierungsperiode) ist, 2. nach Livius, Epit. 59 — wo der Konsul M. Peperna (130) unmittelbar vor und Konsul C. Sempronius (129) unmittelbar nach dem parthischen Feldzug erwähnt wird —, dieser Feldzug spätestens 130 begann, 3. Justin. XXXVIII, 10 die Niederlage und den Tod des Antiochos in den Winter, Diodor. XXXIV, 15 sq. in das Frühjahr setzt.

Die beiden letzteren Angaben scheinen sich allerdings zu widersprechen. Tatsächlich aber lassen sie sich zwanglos in Einklang bringen und zwar so, daß dadurch der Tod des Königs auf den Monat genau bestimmt wird. Justin sagt allerdings, daß die Truppen des Antiochos in den Winterquartieren waren, als die Gegner über sie herfielen; allein der orientalische Winter (= Regenzeit) dauert bis in den März hinein und nach Justins Darstellung ist es wahrscheinlich, daß der Überfall erst gegen Ende der Winterzeit geschah; denn er war die natürliche Folge davon, daß die Bewohner der Städte, auf die Antiochos seine Truppen zur Überwinterung verteilt hatte, durch Zwangslieferungen von Lebensmitteln und Gewalttätigkeiten bedrückt, zu den Parthern abfielen. Auch war der ganze Aufstand weit verzweigt und wohl organisiert. Das alles war nicht das Werk weniger Wochen. Auch ist nicht anzunehmen, daß der Partherkönig Phraates II. mitten im Winter seine Truppen nach Babylonien führte. So ist es mindestens sehr wahrscheinlich, daß Antiochos im März geschlagen und getötet ward. Und in den gleichen Monat setzt offenbar auch Diodor den Entscheidungskampf; denn dieser fand nach ihm um jene Frühlingszeit statt, wo der Schnee schmilzt und die Vegetation sich zu entfalten beginnt, d. h. um Mitte März (129 v. Chr.). Dies ist also das Datum des Todes Antiochos' VII.

D. Sturz der Seleukidenherrschaft in Babylonien durch die Parther.

Sieg Mithradates' I. über Demetrios II. Nikator.

Das Sternk. II gegen Schluß bearbeitete astrologische Dokument Sp III. 22 liefert den Beweis, daß noch in den Jahren 169 und 170 SÄ (143 2 und 142 1 v. Chr.) Demetrios Nikator in Babylonien herrschte. Dagegen erscheint nach den beiden zusammengehörigen Fragmenten Sp I. 173 und Sp I. 221 einer Ephemeridentafel für das Jahr 172 SÄ der Parther Aršakā (Arsakes) als König[1]. Da diese Tafel mit Nisan beginnt und Vorausberechnungen enthält, so erfolgte ihre Bearbeitung spätestens Ende 171 SÄ.

Hieraus ergibt sich, daß Babylonien in dem Zeitraum vom Frühjahr 142 bis zum Frühjahr 140 v. Chr. in die Hände der Parther fiel. Zwar scheinen diese nach zwei Angaben Strassmaiers Babylonien schon erheblich früher beherrscht zu haben; allein die eine ist nicht vorhanden, die andere aber fehlerhaft. Auf Irrtum beruht die Angabe Zeitschr. f. Assyr. (ZA) V,

[1] Siehe Sternk. II, Schlußheft, unter Ephemeriden, I. Klasse.

p. 354, wonach R^m 678 Z. 1 lauten soll: *šanat 89 (kan) ša ši-i šanat 153 (kan) . . .*; denn im Keilinschrifttext (ZA VI, p. 228) steht davon keine Spur. Anders schien es mit der Bemerkung ZA VIII, p. 110 bestellt zu sein: „Im Jahre 132 SÄ tritt die erste bis jetzt bekannte Datierung nach der Arsakidenära auf: *šanat 68-tu ša ši-i šanat 132-tu Aršakan.*" Dieses Datum soll sich nach einer Liste Strassmaiers in SH 292 finden. Unüberwindlichen Zweifel an der Richtigkeit des Datums erregt indes schon die Angabe in Sp II. 51 Z. 5: *šattu [1]32^{kám} ^{m}Si-(lu-ku) šarru* (I. 15), wonach im gleichen Jahr Seleukos (IV.), also nicht Arsakes regierte. Auf jeden Fall könnte die Strassmaiersche Angabe nur eine kurzfristige Okkupation seitens der Parther beweisen. Doch nicht einmal dies trifft zu, wie ich vor kurzem feststellen konnte. Nach dem Tode P. Strassmaiers kam nämlich das betreffende Dokument SH 292 (81—7—6) in meine Hände. Es ist ein kleines Bruchstück einer Mondbeobachtungstafel, in deren 11. Zeile das fragliche Datum steht:

60 + 8^{kám} ša ši-i šattu 100 + 32^{kám} ^{m}Ar-ša-kan ša[rru].

Hiernach hätten wir es wirklich mit dem Jahre 132 SÄ zu tun. Doch ist zunächst wohl zu beachten, daß die Tafel unmittelbar vor der Zahl 68 (AÄ) abgebrochen ist; es besteht daher zunächst die Möglichkeit, daß die volle Zahl **100** + 60 + 8 war und demgemäß statt 100 + 32 (SÄ) das Jahr 200 + 32 gesetzt werden muß. Und in der Tat fordern die datierten Mondpositionen[1] des Bruchstücks das Jahr 80 v. Chr. = 232 SÄ; denn sie stimmen wohl zu diesem, aber ganz und gar nicht zum Jahre 180 v. Chr. = 132 SÄ. Das Datum muß demnach lauten:

*[šattu **1**]68^{kám} ša ši-i šattu **2**32^{kám} ^{m}Ar-ša-kan ša[rru].*

Von jener frühen Eroberung Babels durch die Parther kann also keine Rede mehr sein.

Und nun zur wirklichen Besitzergreifung, die nach obigem zwischen Anfang 170 und Ende 171 SÄ stattgefunden haben muß. Eine genauere Bestimmung des Zeitpunktes bildet unsere weitere Aufgabe, deren Lösung der Text **SH 108** in vollkommener Weise gestattet. Wir bieten hier nur diejenigen Partien des Textes, welche für unsere Frage von Wichtigkeit sind. Der ganze Text wird im Verein mit anderen Beobachtungstafeln im III. Buche meines Werkes Sternkunde und Sterndienst in Babel bearbeitet.

Unsere Tafel erstreckte sich in ihrem ursprünglichen Zustand über die ersten vier Monate des Jahres 171 SÄ. Die historisch bedeutsamen Angaben finden sich auf der Rückseite. Obwohl besser erhalten als die Vorderseite, ist auch sie leider recht verstümmelt; aber die deutlich erhaltenen Reste sind für die Entscheidung der wichtigsten Frage vollständig ausreichend.

SH 108, Umschrift:

Z. 2. . . . *UŠ^{pl} NIN^{pl}* . . .

„ 3. . . . *ana alāni^{pl} ša ^{mát}Ma-da-a-a* . . .

[1] Obgleich die Monatsangabe zerstört und nur ein einziges Tagdatum erhalten ist, ließen sich gleichwohl zwei sichere Anhaltspunkte gewinnen. Ganz leicht war allerdings die Aufgabe nicht. Siehe die astronomische Bearbeitung meiner Sternk. III.

Z. 4. . . . *SAG arḫu šuātu ūmu 22^{kám} su-bu(?)* . . .
„ 5. . . . *^{arēl} Rāb u-ḳu (TU-)erub ina ^{mât}Akkadi* . . .
„ 6. . . . *Ar-ša-ka-a šarru ana ^{al}Si-lu-ki-'-a* . . .
„ 7. . . . *^{mât} Aššur^{ki} ša ina pāni-ma ^{m}Ar-ša-ka-a šarru* . . .
„ 8. *[ana ^{al}Si-lu-ki]-a alu šar-u-tu erub(úb) arḫu šuātu ūmu 28^{kám}* . . .
„ 9. *šattu 171^{kám} ^{m}Ar-ša-ka-a šarru arḫu Dūzu 30 17 NA* . . .

(Hierauf folgen Angaben über Mondbeobachtungen und eine Mondfinsternis vom 13., die aber in Babel nicht sichtbar war. Chronologisch ist sie indes von Wichtigkeit; ihr Bericht lautet:)

Z. 14. . . . *13 atalū Sin ša etiḳu in 34 ME ana erēb Šamši*

(Nach den üblichen Angaben über Marktpreise schließt der Monatsbericht mit einer kurzen Chronik. Leider ist davon nicht viel leserlich; aber das Wenige ist bedeutsam:)

Z. 20. . . . *arḫu šuātu ūmu 3^{kám} ^{m}Ni-i-ka-a-(tur?)* . . .

Außerdem wird Z. 22 und 23 *Ar-ša-ka-a šarru* und Z. 25 die Hauptstadt *Si-lu-'-ki-ia* erwähnt.

Was lehrt der Bericht?

1. Nach Z. 6—8 zog Aršakā (Mithradates I.) im Monat Sivan nach Akkad und hielt zwischen dem 22. und 28. (wahrscheinlich am 27.) dieses Monats in „Seleukia, der Königsstadt", seinen Einzug. Sein Weg führte ihn dabei über das westliche Assyrien (Z. 7) herab nach Babylonien (Akkad).

2. Daß der Einzug des Königs in Seleucia nicht etwa ein Besuch einer ihm bereits vorher angehörenden Stadt oder eine vorübergehende Okkupation war, sondern den Antritt der Herrschaft über Babylonien bedeutete, das geht klar aus Z. 9 hervor. Hier wird mitten im Jahr (im Monat Dūzu) das Jahr (171) der SÄ und der Name des Herrschers (Aršakā) angegeben. Das ist aber in den astronomischen Tafeln wenigstens der Spätzeit sonst niemals der Fall, selbst dann nicht, wenn während des Jahres der Tod eines Königs seinem Nachfolger das Zepter verlieh; Jahreszahl und Herrschername finden sich nur am Anfang der Tafel oder in der Unterschrift.

3. Die Erwähnung des Namens *Ni-i-ka-a-tor* (= Demetrios Nikator) in Z. 20 ist leicht verständlich. War es doch dieser Seleukide, der bis dahin als König von Babylonien galt, aber auf einem Feldzug gegen die Parther unterlag und von einem Heerführer Mithrodates' I. gefangen genommen wurde. Man vergleiche nur den Bericht **I Makk. 14, 1—3**: „Im Jahre 172 versammelte König Demetrios seine Truppen und rückte nach Medien, um zur Bekämpfung Tryphons Verstärkung an sich zu ziehen. Als aber Arsakes (Aršakā), der König von Persien und Medien, erfuhr, daß Demetrius in sein Gebiet eingedrungen sei, schickte er einen seiner Generale, um ihn lebendig gefangen zu nehmen. Dieser zog aus, schlug das Heer des Demetrius, nahm ihn gefangen und brachte ihn zu Arsakes, der ihn in Gewahrsam legte."

Hiernach dürfte sich Z. 3 . . . *ana alāni ša Ma-da-a-a* = ‚nach den Städten Mediens' auf den verwegenen Einmarsch des Demetrius in Medien

und Z. 2 . . . $UŠ^{pl}$ NIN^{pl} = *zikrē mam-ma*^{pl} = ‚alle beliebigen Männer' auf die wahllosen Aushebungen oder Anwerbungen des Demetrius zwecks Verstärkung seines Heeres beziehen.

Der Z. 5 genannte ^{awēl}*Rāb u-ḳu* ist (nach Epping-Strassmaier ZA VII, 229) *šanu ša šarri (ina* ^{māt}*Akkad)* = ‚der zweite nach dem König (in Akkad = Nordbabylonien)', also eine Art Vizekönig, nicht eigentlich ‚Feldherr', den man ^{awēl}*rāb SAB*^{pl}, gemäß der Variante *rāb SAB*^{ni} = *rāb ummani* ‚Heeresoberst' hieß. Als solcher wird in unveröffentlichten Texten der Zeit Mithradates' I. *Pi-li-nu-us* genannt (vgl. hierüber Sternk. III).

4. Die astronomischen Angaben, insbesondere die, welche die Mondfinsternis vom 13. Dūzu (Z. 14) betreffen, bestätigen nicht nur die Richtigkeit der babylonischen Jahresangabe, sondern gestatten auch, die julianischen Gleichwerte der babylonischen Monatsdaten mit voller Sicherheit zu bestimmen.

Nach Oppolzer fand die Finsternis 141 v. Chr. Juli 22 statt. Mitte der Finsternis $3^h 8^m$, Anfang $2^h 57^m$ nach dem mittleren babylonischen Mittag. Nach babylonischer Berechnung trat die Finsternis 34 Zeitgrade, also $2^h 16^m$ vor Sonnenuntergang ein, somit — da der oberste Sonnenrand $7^h 1^m$ w. Z. verschwand — $4^h 45^m$ w. Z. oder mit Rücksicht auf die Zeitgleich. (+1.^{m}9) $4^h 46.^m 9$ mittl. Zeit, also gegenüber Oppolzer $1^h 50^m$ zu spät. (Der Fehler rührt offenbar zum Teil daher, daß die Babylonier hier nicht in der Lage waren, die Zeit des Eintrittes mit Hilfe von beobachteten Finsternissen, die um eine oder mehrere Sarosperioden früher stattfanden, festzustellen — solche gab es hier nicht —, sondern auf die Mondfinsternis vom 27. Jan. des gleichen Jahres angewiesen waren, deren Anfang in Babel gesehen werden konnte.)

Da die Tageszeit der Finsternis in den Nachmittag fällt, so ist Dūzu 13 (der bab. Tag begann am Abend) nicht mit Juli 22, sondern mit Juli 21/22 zu identifizieren. Folglich

171 SÄ Dūzu 1 = 141 v. Chr. Juli 9/10 [1].

Da ferner gemäß der Angabe Z. 9: „Dūzu 30" der vorausgehende Monat Simannu nur 29 Tage zählte, so ist:

(Z. 4) 171 SÄ Simannu 22 = 141 v. Chr. Juli 1/2 [2]
(Z. 8) „ „ 28 = „ „ „ „ 7/8

Der Einzug Mithradates' I. in Seleucia erfolgte (nach Z. 4—8) kurz vor dem 28. Sivan, also höchstwahrscheinlich am 27. Sivan, also 141 v. Chr. Juli 7 (tags). Was *arḫu šuātu ūmu 28* . . . ‚denselben Monat am 28. Tag . . .' geschah, ist kaum etwas anderes als die Thronbesteigung (Juli 7). Das erste Datum, welches seine Herrschaft über Babylonien verkündet, ist der 1. Dūzu des Jahres 171 (= 9/10 Juli 141 v. Chr.).

[1] u. [2] Diese Datengleichungen entsprechen auch genau unserer Neulichtberechnung, wonach die Mondsichel am Abend des 9. Juli und einen Monat früher am 10. Juni zum erstenmal nach dem Neumond gesehen werden konnte. Also
Simannu 1 = Juni 10/11 Dūzu 1 = Juli 9/10
„ 22 = Juli 1/2

Schade, daß unser Text infolge der starken Beschädigung uns keinen Aufschluß darüber gibt, was sich am 3. Dūzu (11 12 Juli) mit Demetrios Nikator ereignete. Wir wissen von ihm aus anderen Quellen (I Makk. 14, 1 ff., Josephus, Antiq. Jud. lib. XIII, 5, 11, Appian. Syr. 67), daß er, von den Königen der Perser, Baktrianer und Elymer unterstützt, gegen Mithradates anfangs eine Reihe von Siegen erfocht, aber dann durch erheuchelte Friedensunterhandlungen überlistet und von einem Feldherrn des Partherkönigs geschlagen und gefangen genommen wurde. Anfangs in Ketten gelegt und den von den Parthern abgefallenen Völkern zur Schau ausgestellt, gewährte man ihm doch bald darauf eine milde Haft in Hyrkania; er erhielt sogar Rhodogune, die Tochter des Königs, zur Frau und Aussicht auf den syrischen Thron.

Wichtige Aufschlüsse über die weiteren Ereignisse des Jahres 171 SÄ verspricht die Tafel Sp I. 176, auf die P. Strassmaier im Brit. Mus. aufmerksam ward. In einer Zuschrift sagt er hierüber:

Eine große Mondtafel; aber sehr stark beschädigt, abgerieben und mit Silikat gefüllt, so daß der Text wohl für immer verloren ist. Vorderseite hat 38, Rückseite 39 Zeilen. In der Chronik wird die Stadt *Apamea* und *Seleukia* erwähnt und *Ar-qa(si?)-ni-'-a*. Daher wären auch die wenigen Reste noch wertvoll, wenn das Datum bestimmt werden könnte aus der Konstellation der Planeten (Z. 26–28). Dann folgen die Reste einer interessanten Chronik: „Im selben Monat habe ich gehört, daß Aršaka, der König und seine Truppen in der Stadt Arqa(?)nia, der König . . .; am 6. zogen die Elamiter mit ihren Soldaten gegen die Stadt Apamea am Flusse Ṣilḫu . . . etc.“

Gehen wir nun daran, auf Grund der keilinschriftlichen Angaben der Tafel ihr Alter zu bestimmen.

Da eine Transkription hier keinen Zweck hat, so gebe ich sofort die Übersetzung.

(„Vs“ Z. 26:) „In jener Zeit war Jupiter im Schützen; Venus bis zur Mitte des Monats im Schützen, gegen Ende des Monats im Steinbock; Merkur zu Anfang des Monats im Schützen, am 8. war Merkur im Osten (am Morgen) im Steinbock im heliakischen Untergang; Saturn war in der Jungfrau“ [B].

(„Rs“ Z. 27:) „In jener Zeit war am 5. Jupiter im Schützen im heliakischen Aufgang.

(Z. 28:) [Jupiter] am Ende des Monats im Schützen; . . . [Venus] bis zur Mitte des Monats im Skorpion, am Ende des Monats im Schützen; Saturn in der Jungfrau; Mars im Anfang des Monats im Skorpion, gegen Ende des Monats im Schützen“ [A].

Eine Vergleichung der Merkur- und Venusangaben in „Vs“ und „Rs“ lehrt zwei Tatsachen: 1. „Vs“ hat in Wirklichkeit als **Rs** und „Rs“ als **Vs** zu gelten; 2. die beiden Seiten der Tafel beziehen sich auf zwei unmittelbar aufeinander folgende Monate (A und B). Eine Bestätigung liefert die Vergleichung der Position des Jupiter zur Zeit des heliakischen Aufgangs mit der des Merkur zur Zeit seines Untergangs am Morgen:

Jupiter ging (etwa 8^0 westlich von der Sonne) am 5. des Monats [A] im Schützen auf, Merkur (etwa 11^0 westlich von der Sonne) am 8. des Monats [B] im Steinbock unter. Hieraus ist ferner ersichtlich, daß [A] und [B] Wintermonate sind.

Zur Bestimmung des Jahres dienen folgende Anhaltspunkte: 1. Das Jahr fällt in die Regierungszeit der Arsakiden (da in der Chronik Aršaka šarru genannt wird); 2. Jupiter ging am 5. (zwischen dem 3. und 7.) Tage eines Wintermonats (höchstwahrscheinlich des Kislimu) im Schützen heliakisch auf; 3. Saturn stand im folgenden Monat in der Jungfrau. Allen diesen Bedingungen genügt nur ein einziges Jahr, nämlich 171 SÄ; auch stellt sich heraus, daß Monat [A] = Kislimu, Monat [B] = Ṭebitu und

Kislimu 1 = 141 v. Chr. Dez. 4/5 Ṭebitu 1 = 140 v. Chr. Jan. 2/3.

Die übrigen Planetenangaben bestätigen das Ergebnis.

Die von Strassmaier erwähnte Chronik gehört also dem Kislimu des Jahres 171 SÄ (= Dezember 141 v. Chr.) an. Sie ist um so wertvoller, als sie weitere Ergebnisse des gleichen Jahres berichtet, in welchem Mithradates I. sich der babylonischen Herrschaft bemächtigte. Letzteres geschah, wie oben gezeigt, in den ersten Tagen des Juli. Aus der Chronik erfahren wir, daß der Partherkönig im Dezember nicht mehr in Akkad weilte, sondern mit seiner Heeresmacht nach der Stadt *Ar-ḳa-ni-'-a* (so wohl zu lesen) gezogen war. Was haben wir uns darunter zu denken? Schwerlich etwas anderes als *Hyrkania*, die Residenzstadt des Partherkönigs in der gleichnamigen Landschaft. Seinen Abzug haben anscheinend die Elamiter zu neuen kriegerischen Unternehmungen benützt; denn nach unserer Chronik zogen die elamitischen Truppen am 6. Kislimu (= 9 10 Dezember) nach der Stadt *Apamea*, am *Ṣilḫu* [1]. Angesichts der überragenden Macht Mithradates', der auch die Elamiter unterstanden, liegt die Sache jedoch wohl ganz anders, nämlich so, daß die elamitischen Truppen auf Befehl des Partherkönigs Apamea besetzten.

Daß die Parther auch in der zweiten Hälfte des Jahres 171 SÄ Babylonien beherrschten, ergibt sich aus der Ephemeridentafel Sp I. 173 + 221 für das folgende Jahr, denn am Seitenrand steht: *meš-ḫi ša šatti* $208^{kám}$ *ša ši-i šattu* $172^{kám}$ ^{m}*Ar-ša-ka-a šarru* = ‚Vermessungen' (Bestimmungen) für das Jahr 108 [AÄ], welches gleich ist dem Jahre 172 [SÄ]; Arsakes, König. Das gleiche gilt von den zunächst folgenden Jahren (vgl. die Liste der Doppeldaten in meiner Sternkunde usw., II. Buch, S. 446).

Erst im Jahre 182 SÄ (130/29 v. Chr.) war Babel noch einmal von einem Seleukiden (Antiochos VII.) beherrscht, um dann endgültig an die Parther überzugehen (siehe oben S. 337f.).

[1] Es gibt bekanntlich mehrere Städte, die (nach einer Königin) Apamea benannt wurden. Eine derselben liegt am Tigris, auf dem Wege von Babel nach Susa, westlich der Elymais. Und es ist im hohen Grade wahrscheinlich, daß diese Stadt hier gemeint ist; dann aber müßte *Ṣilḫu* wohl kein Fluß, sondern ein Kanal sein, der den Tigris mit dem Euphrat verbindet (vgl. die Karten, bes. Guthe, Bibelatlas Nr. 8). Keilinschriftlich ist dagegen insofern nichts einzuwenden, als ‚Fluß' und ‚Kanal' dasselbe ideographische Determinativ haben.

Das Datum des parthischen Feldzugs des Demetrios nach anderen Quellen. Die wahre Epoche der Seleukiden-Ära des I. Makkabäerbuches.

Bekanntlich widersprechen sich die bisher bekannten Angaben über die Zeit der kriegerischen Unternehmungen Demetrios' II. gegen die Parther. Nach Porphyrius und Eusebius (Chron. ed. Schoene I, 257. 263 sq.) begannen dieselben Ol. 160, 2 (= 139 8 v. Chr.) und endigten mit seiner Gefangennahme im folgenden Jahre. Dagegen fallen diese Ereignisse nach dem I. Buch der Makkabäer (14, 1) in das Jahr 172 SÄ. Die erste der beiden Annahmen ist nach unserem keilinschriftlichen Befund, wonach Mithradates I. im Jahre 171 SÄ bab. (141 v. Chr.) Babylonien eroberte und dort auch in den unmittelbar folgenden Jahren als Herrscher anerkannt ward, unzulässig. Andererseits scheint aber auch der Ansatz in I Makk. um ein Jahr verspätet. Dem wäre so, wenn die babylonische und die makkabäische Ära die gleiche Epoche hätten. Manche haben dies allerdings angenommen; so Unger und Winckler. Es trifft jedoch nicht zu. Die babylonische Ära beginnt mit dem Frühjahr 311, die des I. Makkabäerbuches im Frühjahr 312. Gerade die scheinbare Dissonanz in unserem Falle liefert dafür den durchschlagendsten Beweis. Die bisher noch strittige Frage (vgl. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes, 3. u. 4. Aufl. I, 38) dürfte hiermit endgültig entschieden sein. So erweist sich gerade jenes Datum des I. Makkabäerbuches, das manche (so Schürer a. a. O. 175) zugunsten der Angabe bei Porphyrius-Eusebius beiseite gesetzt haben, nicht nur als richtig, sondern auch als wichtigster Stützpunkt der Chronologie des I. Buches der Makkabäer.

Nachträgliches zur Namenschreibung.

1. Den Namen des obengenannten Partherkönigs pflegt man ‚Mithridates' zu schreiben — im Gegensatz zu ‚Mithradates' von Pontos. Wir wählen letztere Form auch für jenen, gestützt vor allem auf die astronomische Keilinschrift SH. 163 (87—7—6), die in Sternk. III veröffentlicht werden soll. Dort nämlich findet sich der Name deutlich *Mi-it-ra-da-ta* geschrieben. Die babylonischen Gelehrten wußten aber doch genau, wie ihr König hieß, zumal es hier Mithradates II., also kein Neuling ist.

2. Die Schreibung der griechischen Herrschernamen ist versehentlich S. 331 bis 336 nicht konsequent durchgeführt worden. Die griechischen Autorennamen wie Diodoros, Porphyrios, Eusebios sind jedoch — einem verbreiteten Brauche gemäß — absichtlich latinisiert bzw. abgekürzt. Eine genau unterscheidende Schreibweise sollte übrigens lediglich jene Namensform berücksichtigen, welche der Verfasser selbst gebrauchte und die zugleich der Sprache seiner Schriften angemssen ist; also ‚Appianos', ‚Josep(h)os', aber ‚Hieronymus'. Doch sind derartige Unterscheidungen für uns hier völlig belanglos. Wir werden auch künftig alle antiken Autorennamen — soweit dies möglich ist — lateinisch wiedergeben; die in der Geschichte selbst auftretenden Personen aber soll der Name zukommen, den sie einst wirklich getragen haben.

VII.

Chronologische und historische Beziehungen zwischen den beiden Makkabäerbüchern.

Kurze Einführung und Erledigung einiger Vorfragen.

In die Zeit der Seleukiden, Antiochos' IV. und seiner nächsten Nachfolger, fallen die religiös-nationalen Freiheitskämpfe auf palästinischem Boden. Den syrischen Gewalttaten trat zuerst Mattathias, der Urenkel Ḥašmonais, kraftvoll entgegen. Seine Söhne, vor allem Judas mit dem Beinamen Makkabi, setzten sein Werk fort und vollendeten es. Die ruhmreichen Taten dieser Hasmonäer bilden den Gegenstand der beiden Makkabäerbücher, wie sie nach dem Hauptthelden gewöhnlich benannt werden.

Beide Bücher sind selbständige Werke, verschieden in mehrfacher Hinsicht: bezüglich der Ursprache und des Stils, des Zweckes und der Anlage, des Zeitraums der dargestellten Ereignisse und endlich der Abfassungszeit.

Das erste Buch war ursprünglich hebräisch abgefaßt, das zweite gleich von Anfang in griechischer Sprache (Hieronym. Prologus galeatus). Dort ist der Stil schlicht, hier gewählt, kunstvoll. I Makk. bietet einen historisch genauen, chronologisch wohlgeordneten Bericht, kurz Geschichte im eigentlichen Sinne; II Makk. dagegen verwertet eine Reihe von historischen Nachrichten hauptsächlich zum Zwecke unmittelbarer und eingehender religiöser Belehrung und Erbauung; genauere Beschreibungen politischer, besonders militärischer Ereignisse, Angaben von Ort und Zeit fehlen nicht selten.

Auch I Makk. schenkt gewiß dem eigentlich religiösen Leben große Beachtung: die Treue zur angestammten Religion, die würdige Feier des Kultes, das unentwegte Vertrauen auf Gottes Schutz und Führung kommen oft genug sehr klar und schön zum Ausdruck; 5, 54 hebt sogar eine Tatsache hervor, die an Wirkung einem wunderbaren Eingreifen Gottes gleichkommt. Eigentliche Wunderberichte (wie II Makk. 1, 19 ff.; 3, 24 ff.; 11, 8; vgl. auch das Traumgesicht des Judas Makkabi 15, 11—16), die der Verfasser — abgesehen vielleicht von 1, 19 ff. — wohl schon bei Jason von Kyrene vorgefunden hat (vgl. 2, 21), fehlen jedoch in I Makk. gänzlich.

Merkwürdigerweise ist man auf den Gedanken verfallen, den Verfasser von I Makk. in den Kreisen der Sadduzäer zu suchen (so Geiger, Urschrift und Übersetzungen der Bibel [1857], 217 und Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. I [1900], 26). Die beigebrachten Gründe wirken indes gar nicht überzeugend.

G. findet seinen Beweis in der stillschweigenden Billigung des Verhaltens der Makkabäer in betreff der Sabbatheiligung (2, 41; 9, 43 ff.); die Pharisäer seien darin weit ängstlicher gewesen. — Wenn sich also der Verfasser nicht darüber entrüstet, daß die Makkabäer durch die Erfahrung belehrt sich entschlossen, auch bei einem Angriff am Sabbat sich zur Wehr zu setzen, um nicht samt und sonders abgeschlachtet zu werden, so muß er ein Sadduzäer sein. Als ob es damals nur Überpharisäer und Sadduzäer gegeben hätte! K. weist seinerseits darauf hin, daß der sterbende Mattathias (2, 52 ff.) nur diesseitige Belohnungen kenne. Aber gerade die Beispiele aus Israels Geschichte waren durch ihre greifbare Gestalt geeignet, tieferen Eindruck zu machen als etwa der allgemeine Hinweis auf eine Vergeltung im jenseitigen Leben, an das der Israelit zwar glaubte (Gen. 25, 8; 49, 29; vgl. Gen. 37, 35; I Sam. 28, 11), ohne jedoch eine hinreichend klare Vorstellung davon zu besitzen. Zudem würde ein Sadduzäer dem Sterbenden nicht die Worte in den Mund gelegt haben: „Elias ward, weil er für das Gesetz eiferte, in den Himmel erhoben". Vollends bezeugt der Verfasser gleich darauf (2, 69 f.) seinen Glauben an das Jenseits: „Hierauf segnete er (Mattathias) sie und ward seinen Vätern beigesellt." Damit ist gewiß nicht die Beisetzung in der Gruft seiner Väter in Modeïn gemeint, von der hernach die Rede ist, und noch weniger kann dies heißen: er kehrte gleich seinen Vätern in das Nichts zurück. Doch ganz abgesehen hiervon ist schon der das ganze Buch beherrschende strenge Vorsehungsglaube völlig unvereinbar mit sadduzäischer Denkweise. Das gleiche gilt von der 7, 41 bekundeten Überzeugung, daß es Engel gebe. Die Annahme, der Verfasser von I Makk. sei ein Sadduzäer, ist also völlig haltlos.

Ebensowenig ist die Ansicht erweisbar, daß II Makk. eine das I. Buch bekämpfende, den Hasmonäern feindliche (pharisäische) Parteischrift darstellt. Insbesondere bietet die Vergleichung von II Makk. 14, 6 mit I Makk. 7, 12 ff. keinen berechtigten Anlaß zu einer solchen Meinung.

Man hat darauf hingewiesen, daß das II. Buch zum I. in einem ähnlichen Verhältnis stehe wie die Chronik zu den Königsbüchern. Das trifft indes nur teilweise zu. Hätte man sich darauf beschränkt, zu sagen, daß II Makk. und Chronik das kultgeschichtliche und religiös erbauliche Moment betonen, so wäre es gut gewesen; allein man fand ihre Ähnlichkeit hauptsächlich in der ungeschichtlichen Darstellung, der kritiklosen Herübernahme von Überlieferungen, ja der mehr oder minder bewußten Beugung und Verkehrung der Tatsachen zugunsten einer Parteiansicht. Wie es sich in der Chronik damit wirklich verhält, lehrt Abh. V; Ähnliches wird sich in den folgenden Untersuchungen ergeben. Während indes in der Chronik mehrfach eine Anlehnung an die Berichte der Königsbücher oder deren gemeinsamen Quellen hervortritt, verrät II Makk. bzw. die Schrift Jasons von Kyrene, auf die sich der Verfasser im Vorwort (2, 19 ff.) beruft, ein so ganz anderes Gepräge als I Makk., daß eine Benützung des letzteren seitens Jasons oder des Verfassers von II Makk. durchaus unwahrscheinlich ist.

Auch der Zeitumfang der Ereignisse ist in beiden Büchern sehr ungleich. Das erste umfaßt (nach einigen Vorbemerkungen über Alexanders Weltherrschaft und die Teilung seines Reiches unter seine vornehmen Genossen) die Zeit von dem Regierungsantritt Antiochos' IV. (Febr. März **175** v. Chr.) bis zum Tode des Hohenpriesters Simon (im Šebaṭ [= Febr. 6 —März 7] **135** v. Chr.), also rund **40** Jahre. Rechnet man die kurzen Andeutungen über die Taten seines Nachfolgers Johannes Hyrkanus hinzu, so gelangt man bis 104 v. Chr.

Das zweite Buch beginnt etwas früher, nämlich unter Seleukos IV. (187—175 v. Chr.) und endet mit dem Tode Nikanors (Adar 13 = März 8 **161** v. Chr.); es umfaßt also nur etwas mehr als 15 Jahre.

Und nun zur Abfassungszeit!

Das erste Buch ward nach obigem sicher erst nach 105 v. Chr. niedergeschrieben. Daß die Nachfolger des Johannes, nämlich Judas Aristobulos († 103) und Alexandros Jannai († 76) nicht erwähnt werden, kann nicht auffallen. Ihre Gewalttaten haben weder dem Geschlechte der Hasmonäer Lorbeeren noch ihrem Volke Glück eingebracht. Andererseits hält man mit Recht ein Herabgehen bis 63 v. Chr. (Eroberung Jerusalems durch Pompeius; vgl. Abh. VIII) für unzulässig, da der Verfasser um diese Zeit oder später schwerlich über das Freundschaftsverhältnis mit Rom so unbefangen geschrieben hätte, wie er es getan. Die Abfassung fällt somit zwischen 104 und 63 v. Chr.

Nun hat man allerdings geglaubt, daß 14, 16ff. einer noch viel späteren Zeit angehöre und dies besonders mit Rücksicht auf 15, 15—24, d. h. den Brief des Konsuls Lucius an Ptolemäos und andere Adressaten zum Schutze der Juden, den die Gesandtschaft Simons in Rom erwirkt hat. Dieses Dokument hat nämlich eine zweifache Mißdeutung erfahren.

Die erste rührt von Wellhausen (Isr. und jüd. Geschichte 223) her. Er kam zu dem Schluß, das Schreiben sei mindestens an verkehrter Stelle eingerückt; denn es könne nicht aus dem Jahre 139 stammen, sondern müsse ins Jahr 143 fallen. Dem ist jedoch nicht so; die Sache verhält sich vielmehr folgendermaßen. Im Jahre 172 SÄ[1] = 141 v. Chr. sandte Simon den Numenios, Sohn des Antiochos, mit einem goldenen Schilde von 1000 Minen Gewicht nach Rom, um die Bundesgenossenschaft zu befestigen 14, 24). Schon vorher, anläßlich des Todes Jonatans und des Amtsantritts Simons, war seitens der Römer — anknüpfend an das Gesuch Jonatans um Erneuerung des alten Bundesverhältnisses (12, 16) — eine zusagende Antwort an Simon erfolgt (14, 16ff.). Dies war im Jahre 170 SÄ[1] = 143 2 v. Chr. Die Wirkung dieser erneuten römischen Gunstbezeugung auf Demetrios II. ist klar 14, 38—40 ausgesprochen. Demetrios nahm infolgedessen gegenüber Simon eine sehr freundliche Haltung ein. Als aber der Seleukide im Jahre 141 v. Chr. in die Gefangenschaft der Parther geraten war (s. oben S. 339ff.), sah sich Simon vor eine recht ungewisse politische Zukunft gestellt; daher seine abermalige Gesandtschaft nach Rom (welche allem Anschein nach seiner Erwählung zum erblichen Priesterfürsten 172 SÄ[1] Elul 18 = 141 v. Chr. August 25 kurz vorausging). Das Ergebnis war das Schreiben 15, 16ff., das nach I Makk. in die Zeit fiel, da Antiochos VII. Sidetes den Tryphon in Dora belagerte. Dies war 174 SÄ[1] = **139** v. Chr. Der Verfasser jenes Briefes kann nur Lucius Calpurnius Piso sein, der ja in eben jenem Jahre wirklich Konsul war. Daß Ptolemäos VII. (dessen Alleinregierung von 145—117 v. Chr. währte) als Hauptadressat an erster Stelle genannt wird, ist nach der verhängnisvollen Einmischung seines älteren Bruders Ptolemäos VI. Philometor in die syrische Thronfolge gewiß verständlich. Sehr bemerkenswert ist es

auch, daß alle die v. 23 aufgeführten Kleinstaaten und Gemeinwesen weder Ptolemäos und den andern v. 22 genannten Königen noch Rom selbst damals unterworfen waren. Sie werden also mit Recht in dem Briefe auf gleiche Weise ersucht, dem Hohenpriester Simon seine etwa in ihr Gebiet fliehenden Feinde auszuliefern. Auffällig scheint es allerdings, daß sich unter den Adressaten des Briefes auch Demetrios II. befindet, der doch schon seit Juni oder Juli 141 in der parthischen Gefangenschaft weilte, eine Tatsache, die den Römern natürlich bekannt war. Die Schwierigkeit löst sich indes sofort, wenn man beachtet, daß Mithradates I. den Seleukiden nicht zur immerwährenden Gefangenschaft verurteilte, sondern sein Thronrecht anerkannte und ihm dessen Vollzug auch zusicherte, natürlich, indem er sich desselben zu bedienen hoffte. Und hiervon konnte man auch in Rom Kenntnis erlangt haben. So war Demetrios in den Augen des Konsuls Lucius nicht politisch tot, sondern ein Fürst, dessen Herrschaft in Syrien vielleicht schon sehr bald — namentlich im Hinblick auf die gerade begonnene Eroberung des Landes durch Antiochos VII. — mit parthischer Hilfe wieder aufgerichtet werden mochte. Nach den Enttäuschungen, die Simon seitens des neuen Königs erfuhr (I Makk. 15, 26 ff.), konnte dem Hohenpriester eine solche Wendung der Dinge nur sehnlichst erwünscht sein. Doch davon hatte man in Rom bei Abfassung des Briefes 15, 16 ff. — schon mit Rücksicht auf dessen Platz in der Reihenfolge der Ereignisse — wohl noch keine Kenntnis.

Eine andere, noch mehr verfehlte Mißdeutung des eben genannten Schreibens entstand durch dessen Identifikation mit dem bei Josephus, Antiq. XIV, 8, 5 erwähnten Senatsbeschluß aus dem 9. Jahre Hyrkans II. (63—40 v. Chr.), der auf Antrag des Prätors Lucius Valerius gefaßt ward und der dem obigen Dokument ähnelt. Die Echtheit dieses um 92 Jahre jüngeren[1] Schriftstücks hat man früher bestritten und dieses selbst als eine leichtfertige Übertragung von I Makk. 15, 16 ff. auf eine viel spätere Zeit von seiten des Josephus angesehen. Als aber Mommsen (Hermes IX, 284 ff.) mit guten Gründen für die Echtheit von Antiq. XIV, 8, 5 eingetreten war, glaubte sich Willrich (Juden und Griechen vor der makkab. Erhebung [1895], 72) zu der Schlußfolgerung berechtigt, daß ein Bearbeiter oder Übersetzer von I Makk. jenes späte Aktenstück an der Stelle, wo das Bündnis Simons mit Rom erwähnt war, als eine ihm passende Urkunde eingeschoben habe. Und dieser Folgerung sich anzuschließen zeigte sich auch Kautzsch, Apokr. und Pseudepigr. I (1900), 30 geneigt. Vergleicht man aber beide Dokumente genauer, so muß man sich etwas wundern, wie man dieselben überhaupt jemals für identisch halten konnte.

Zunächst kann es doch nicht im mindesten auffallen, wenn die wiederholten Abschlüsse eines allgemeinen Schutzbündnisses zwischen zwei Völkern des Altertums sich auch unter ganz ähnlichen oder gar gleichbleibenden Formen vollziehen; eher müßte das Gegenteil überraschen. So versteht es sich von selbst, daß der jüdische Priesterfürst später wie früher den Römern als Symbol der Verbrüderung

[1] Josephus läßt die Regierung Hyrkans II. 55 v. Chr. beginnen; das 9. Jahr also = 47 v. Chr.

einen goldenen Schild überreichen ließ und von ihnen eine entsprechende Einwirkung auf die Könige und freien Gemeinwesen rings um Palästina erbat.

Aber schon in dem besondern Zweck tritt klar ein Unterschied hervor: nach I Makk. 15 sollen sich jene nicht nur direkter und indirekter Angriffe gegen die Juden enthalten, sondern auch zur Auslieferung von flüchtigen Vaterlandsverrätern an den Hohenpriester bereit sein; nach Josephus, Antiq. XIV, 8, 5 dagegen soll den Juden der freie und unbehelligte Besuch der fremden Gebiete zu Wasser und zu Lande gestattet werden. Das sind zwei sehr verschiedene Gesichtspunkte. Obendrein werden in Antiq. die I Makk. in langer Reihe aufgezählten Staaten und Gemeinwesen (die – wohlgemerkt — damals alle wirklich unabhängig waren) gar nicht erwähnt; der angebliche Interpolator konnte sie also auch nicht daraus entnehmen und er mußte obendrein ein vorzüglicher Kenner der politischen Verhältnisse der Zeit 139 v. Chr. sein, um das Fehlende anderswoher zu ergänzen. Ebenso mußte er den Prätor Lucius Valerius (Antiq. l. c.) ganz zeitgemäß in den Konsul Lucius verwandeln und über Verhandlungen im Tempel der Concordia (l. c.) — wo ja erst seit 121 v. Chr. Senatssitzungen stattfanden — mußte er natürlich klugerweise völlig schweigen. Und dieses ganze Raffinement sollen wir glauben! Es bleiben nun noch die Namen der jüdischen Gesandten. Unter Hyrkan II. waren es diese drei: „Alexandros, Sohn des Jason, Numenios, Sohn des Antiochos, und Alexandros, Sohn des Dorotheos"; unter Simon (I Makk. 15) aber: „Numenios und seine Begleiter". Da nun dieser Numenios nach 12, 16; 14, 22 auch „der Sohn des Antiochos" war, so schien die Identität der beiden Gesandtschaften den Kritikern erwiesen. Dabei hat man jedoch folgende zwei Umstände ganz außer acht gelassen: 1. „Numenios, der Sohn des Antiochos", war unter Hyrkan II. der zweite im Rang; der Führer der Gesandtschaft war offenbar Alexandros, der Sohn des Jason. In I Makk. dagegen war Numenios der erste und Antipater, der Sohn Jasons, der zweite. 2. Es kommt doch häufig genug (besonders in derselben Familie) vor, daß Vater und Sohn zu verschiedenen Zeiten die gleichen Vornamen tragen; es ist daher unzulässig, darauf eine Identität zu gründen, zumal wenn — wie in unserem Falle — so viele gewichtige Tatsachen dagegen sprechen[1].

Der Bundesbeschluß I Makk. 15, 15ff. hat also gar nichts mit dem bei Josephus, Antiq. XIV, 8, 5 zu tun; ersterer gehört wirklich dem Jahre 139 v. Chr. an und steht in I Makk. an richtiger Stelle. Damit erledigt sich zugleich der späte Ansatz von I Makk. 14, 16ff.

Die Bestimmung der Abfassungszeit des II. Makkabäerbuches ist erheblich schwieriger.

Das eigentliche Buch beginnt mit der Vorrede 2, 19ff., wo der Verfasser erklärt, daß er das von Jason von Kyrene abgefaßte Werk über die glorreichen Kämpfe der Makkabäer gegen Antiochos IV. und dessen Sohn in gedrängter Kürze, aber in gefälliger und anregender Form bieten wolle. Diesem Programm gemäß schließt seine Darstellung mit dem Tode Nikanors, im ersten Regierungsjahr Demetrios' I., 161 v. Chr. März 8. Den bald darauf, wohl schon im Nisan (März 24—April 22) 161 erfolgten Tod des Judas Makkabi erwähnt er nicht mehr. Man hat nun daraus gefolgert, daß Jason sein Werk kurz nach Nikanors Tod verfaßt habe (vgl. Knabenbauer, Comment. [1907], 276). Dafür liegt indes kein zwingender Grund vor; jene Annahme dürfte vielmehr schon daran scheitern, daß zwischen

[1] Übrigens hat auch schon Mommsen die Identität der beiden Dokumente bestritten, wie Kautzsch a. a. O. 30 selbst bemerkt. Das ablehnende Urteil des Historikers hat indes — wie es scheint — wenig gefruchtet; daher ist obige eingehende Begründung wohl nicht überflüssig. Andere Ansichten siehe unter „Nachträge".

dem Tode Nikanors und dem des Judas nur wenige Wochen verstrichen. Dagegen dünkt es mir sehr wahrscheinlich, daß gerade das tragische Ende des Judas, herbeigeführt durch die feige Fahnenflucht von 2200 Mann seiner ohnehin geringen Streitkräfte, und die nach seinem Tode in ganz Israel stark um sich greifende Abfallsbewegung wohl schon Jason veranlaßt haben, seine Schilderung mit Nikanors Tod abzubrechen; denn zur Erbauung waren solche Erscheinungen nicht geeignet. Vgl. auch 15, 37, wo kurz berichtet wird, daß von jener Zeit ab die Stadt von den Hebräern behauptet ward.

Ein gewisser chronologischer Anhaltspunkt dürfte sich indes aus den dem eigentlichen Buch vorausgeschickten Briefen (1, 1—2, 18) ergeben, in welchen die palästinischen Juden ihre ägyptischen Glaubensbrüder zur Teilnahme an der Feier des Tempelweihefestes einladen. Das dem ersten Briefe beigefügte Datum (188 SÄ^{II} = 125/4 v. Chr.) wäre nämlich zugleich wertvoll für das Ganze, vorausgesetzt, daß die Briefe wirklich als Einleitung zu dem eigentlichen Buche gelten dürfen. Nun erwecken aber Inhalt und Zweck der Briefe durchaus diesen Eindruck, sodaß τὰ δέ in 2, 19 als eine vom Verfasser hergestellte Brücke erscheint. Ein großes Bedenken steht allerdings dieser Annahme entgegen. Zwischen dem, was der zweite Brief 1, 13—16 über den Tod des Antiochos berichtet, und dem, was der Verfasser 9, 1 ff. selbst darüber meldet, besteht nämlich ein Widerspruch, der bis jetzt keine annehmbare Lösung gefunden hat. Dort wird Antiochos bei dem Versuch eines Tempelraubs in Persien von listigen Priestern eingeschlossen und getötet, hier aber wird er vom Volke in die Flucht getrieben und stirbt bald darauf auf dem Heimweg. Kautzsch (a. a. O. 85) zerbricht sich allerdings darüber nicht lange den Kopf. Er meint: „der um die geschichtliche Wahrheit recht wenig bekümmerte Verfasser" habe an beiden Sagen ein so großes Behagen empfunden, daß er sie, ohne die Verantwortung für eine derselben zu übernehmen, dem Leser zur Wahl gestellt habe. Mit der Glaubwürdigkeit des Verfassers von II Makk. verhält es sich indes — wie unten gezeigt wird — ganz anders; auch ist es unstatthaft, ihm die Torheit zuzutrauen, er habe einen so handgreiflichen Widerspruch stillschweigend geduldet und skrupellos seinen Lesern aufgetischt. Noch weniger geht es an, die Briefe selbst als Erfindungen eines Vorgängers oder — wie Kautzsch mit Ewald vermutet — des Verfassers selbst hinzustellen. Die im ersten Briefe 1, 7 berichteten traurigen Zustände aus dem Jahre 169 SÄ^{II} (= 174/3 v. Chr.) und die darauffolgende Erlösung entsprechen durchaus den I Makk. 13, 41 vorausgehenden Ereignissen. So dürfen wir erwarten, daß auch der zweite Brief in seiner ursprünglichen Fassung historisch-chronologisch zutrifft. Der eingangs genannte Judas ist gewiß kein anderer als der Makkabäer und die Zeit des Adressaten Aristobulos, der Lehrer Ptolemäos' VI., steht damit mindestens nicht im Widerspruch. 1, 11 f. bezieht sich selbstverständlich auf die siegreichen Kämpfe gegen die Truppen des Bedrückers Antiochos IV. 1, 13—16 ist aber offenbar von einem andern die Rede: von Antiochos III., dem Vater des vorigen. Nur auf diesen nämlich trifft jener Bericht zu (vgl. ob. S. 322[3]).

Wie kommt aber dieser Antiochos hier hinein?

Da nach obigem weder bei den mit den Zeitverhältnissen wohlvertrauten Absendern des Briefes eine Verwechselung, noch beim Verfasser von II Makk. die stillschweigende Duldung einer solchen vorausgesetzt werden darf, so sehen wir uns unabweisbar zur folgenden Lösung gedrängt. Ursprünglich folgte auf v. 12 die Erzählung des unglücklichen Abenteuers Antiochos' IV. in Persepolis (II Makk. 9, 1 ff.) nebst dem Gottesgericht, das den König traf, der sich noch mehr am Heiligtum in Jerusalem versündigt hatte. Um aber den Eindruck dieser Tatsachen noch zu verstärken, wird ferner (v. 13—16) darauf hingewiesen, daß schon Antiochos, der Vater Antiochos' IV., sich als Tempelräuber hervorgetan und den verdienten Lohn empfangen hat. Der Schluß (v. 17) *κατὰ πάντα εὐλογητὸς ἡμῶν ὁ θεὸς ὃς παρέδωκε τοὺς ἀσεβήσαντας*[1] bezieht sich auf beide gekrönte Frevler. Bei einer Neuauflage des Briefes aber hat der Abschreiber — getäuscht durch den gleichen Namen (Antiochos) von Vater und Sohn und die fast parallelen Berichte ihrer Raubfahrt — gerade die Hauptsache, die sich auf Antiochos IV. bezog, übersprungen. Einen ganz ähnlichen Mißgriff kann man in mechanisch angefertigten Abschriften nicht selten entdecken.

Es steht somit nichts mehr im Wege, die beiden Briefe als Einleitung zum eigentlichen Buche anzusehen. Dadurch wird es sicher, daß die Abfassung des letzteren frühestens auf das Schlußdatum des ersten Briefes, das Jahr 188 SÄ[II] (= 125 v. Chr.), fällt. Dagegen läßt sich nicht beweisen, daß das Buch schon in diesem Jahre vollendet war (wie Niese, Kritik der beiden Makkabäerbücher [1900], 25, und mit ihm Knabenbauer, Comment. [1907], 275 annahm); denn auch der erste Brief konnte schon lange vorgelegen haben, ehe er vom Verfasser des II. Makkabäerbuches als Einleitung benützt ward.

Damit sind die wichtigsten Vorfragen erledigt. Wir treten nun in eine vergleichende Untersuchung der beiden Makkabäerbücher ein, die mit nicht geringen Schwierigkeiten verbunden ist, aber gerade deshalb einen besonderen Reiz gewährt.

---

[1] Dieser Plural hat m. E. die Version der Vulgata in v. 16 mit veranlaßt: „percusserunt ducem, et eos qui cum eo erant, et diviserunt membratim et capitibus amputatis foras proiecerunt." Nach dem griechischen Text ist nur von Zerschmetterung und Zerstückelung des Fürsten (nicht auch seiner Begleiter) die Rede (*βάλλοντες πέτρους συνετριβάνωσαν τὸν ἡγεμόνα. καὶ μέλη ποιήσαντες*. .). Darauf folgt allerdings, daß sie „Köpfe" den draußen Stehenden zugeworfen hätten (*καὶ τὰς κεφαλὰς ἀφιέντες τοῖς ἔξω παρέρριψαν*); allein das paßt nicht zum Vorigen. Obendrein bezeugt auch eine Handschrift und der Syrer, daß nur von einem ‚Kopf' die Rede ist. Deshalb dürfte mit Keil und Kautzsch *τὴν κεφαλήν* vorzuziehen sein. Kautzsch trifft wohl das Richtige, wenn er a. a. O. 87 sagt: „Man verkannte, daß das Zerstücken, worin das Abhauen des Kopfes bereits eingeschlossen ist, sich nur auf Antiochos bezieht, und übersah, daß der König allein im eigentlichen Tempel war, seine vom Heere zu unterscheidenden wenigen Freunde aber sich draußen im Vorhofe befanden." Der letzte Grund der obigen Lesarten liegt aber darin, daß man in Unkenntnis des zwischen v. 12 und 13 ausgefallenen Berichtes über Antiochos IV. aus dem Plural *τοὺς ἀσεβήσαντας* schloß, außer dem königlichen Räuber müßten auch seine Freunde umgekommen sein.

I. Epochenverhältnis ihrer Ären.

Die Epoche der Ära des I. Makkabäerbuches, nämlich der 1. Nisan 312 v. Chr., wurde oben S. 344 mit voller Sicherheit bestimmt; aber auch die des II. Makkabäerbuches können wir ermitteln, indem wir das Verhältnis beider Epochen feststellen.

Die bisherigen Ansichten hierüber gehen recht weit auseinander.

Nach den meisten beginnt die Ära des II. Buches später als die des I., und zwar nehmen die einen ein halbes, andere ein ganzes Jahr, wieder andere $1\frac{1}{2}$ Jahr Unterschied an. Die erste Meinung haben schon Petavius[1], Noris[2] und Frölich[3], die letzte Ideler[4] vertreten. Dagegen glaubt Schürer[5] im Anschluß an Grimm[6]: „es liegt kein ausreichender Grund vor, für das II. Makkabäerbuch eine besondere Ära zu statuieren. Und man hat die Wahl, ob man seine Ära für die durch das I. Makkabäerbuch bezeugte palästinensische SÄ oder für die im übrigen Syrien geltende SÄ halten will." Unger[7] endlich nimmt wie für das I. Buch so auch für das II. das Frühjahr 311 als Ausgangspunkt an. Was ist richtig? **Der Anfang der Ära des II. Buches der Makkabäer fällt $\frac{1}{2}$ Jahr später als der des I. Buches, also auf den 1. Tišri des Jahres 312 v. Chr.**

Der Beweis gründet sich auf folgende Tatsachen: 1. die Jahreszahl im II. Buch ist um 1 niedriger als im I. Buch, wenn das Ereignis in die Zeit zwischen 1 Nisan und 1 Tišri fällt; dagegen ist 2. die Jahreszahl in beiden Büchern die gleiche, wenn das Ereignis zwischen 1 Tišri und 1 Nisan liegt. Hierfür zunächst zwei Belege.

Erster Fall: a) I Makk. 6, 18 ff.: Judas belagerte im Jahre 150 die Burg, welche von den die Juden beim Festbesuch belästigenden Heiden besetzt war. Einige der Belagerten entkamen aber und begaben sich, von abtrünnigen Juden begleitet, schutzflehend zu Antiochos Eupator, dem sie auch die Gefahren vorstellten, die durch die schon vorher (I Makk. 4, 60 f.) von Judas ins Werk gesetzten Befestigungen des Tempelhofes und der Stadt Betzur drohe. Erst daraufhin (6, 28) macht der König mobil und bricht mit einem großen Heere und zahlreichen Elefanten gegen die Juden auf.

Zunächst belagert er Betzur. Inzwischen war aber auch Judas von der Burg (Jerusalem) abgezogen und lagerte bei Bet-Zacharja, vier Stunden nördlich von Betzur. Dahin wendet sich jetzt der König. Es kommt zur Schlacht, die aber nach anfänglichen Erfolgen mit dem Rückzug der Juden endigt. Das Ereignis fällt zweifellos in den Sommer des Jahres 150. Dies folgt schon aus einem nebensächlichen Umstand. 6, 34 heißt es:

[1] De doctrina temporum X, 45.

[2] Annus et epochae Syro-macedonum, dissert. II, cp. 1.

[3] Annales compendiarii Regum et rerum Syriae nummis veteribus illustrati (ed. 2, 1745) Proleg. p. 22 sqq.

[4] Handbuch d. math. und techn. Chronologie I, 533 f.

[5] Gesch. d. jüd. Volk.[4] I, 39 f.

[6] Exeget. Handb. z. d. Apokryphen III, 11 f.; IV, 186 f.

[7] Die Seleukidenära der Makkabäerbücher, Sitzungsberichte d. Münchener Akad., phil.-hist. Kl. 1895 S. 236 ff.

„Den Elefanten zeigte man den roten Saft von Weintrauben und Maulbeeren, um sie zum Kampf zu reizen.“ Die Maulbeere reift aber in Palästina Mai Juni, die Weintraube Juli August; im Juli konnte man also beide Früchte pflücken. Damit stimmt auch überein, daß man sich selbst geraume Zeit danach noch in dem (bis Tišri reichenden) Sabbatjahr befand (vgl. 6, 49 f.; 52 ff.).

Hiernach kann es nicht zweifelhaft sein, daß Judas die Nachricht von den Rüstungen des Königs und dem Anmarsch seiner Truppen erst im Frühling oder Sommer des gleichen Jahres (150) und nicht etwa schon im vorhergehenden Jahre erhalten hat oder auch nur erhalten konnte [1].

b) Nach II Makk. 13, 1 ff. aber vernimmt Judas im Jahre 149, daß Antiochos Eupator und Lysias mit großen Heeresmassen und Kriegselefanten gegen Judäa im Anzug sei. Es ist somit klar, daß das Jahr 150 des I. Buches = Jahr 149 des II. Buches und zwar in bezug auf ein Ereignis, das zwischen 1 Nisan und 1 Tišri fällt.

Zweiter Fall: a) I Makk. 6, 1 ff.: Demetrios entweicht im Jahre 151 aus Rom und tritt in einer Stadt am Meere als König auf; Antiochos und Lysias werden ergriffen und getötet; Demetrios besteigt den Thron. Vor ihm erscheinen abtrünnige Juden unter der Führung des nach dem Hohenpriestertum lüsternen Alkimos, um Judas und seine Brüder anzuklagen.

b) II Makk. 14, 1 ff.: „Nach einer Zeit von drei Jahren“ erfährt Judas die Landung des Demetrios in Tripolis, seine Besitzergreifung des Landes und die Hinrichtung des Antiochos und Lysias. Hierauf erscheint im Jahre 151 Alkimos, der unwürdige vormalige Hohepriester, vor Demetrios, um ihm zu huldigen und Judas nebst dessen Partei anzuschwärzen.

Die „drei Jahre“ sind offenbar von dem (13, 1) genannten Jahre 149 bis 151 gerechnet. Das kann nicht befremden, da man auch ‚nach 3 Tagen‘ im Sinne: vom 1. bis zum 3. Tag nahm. Dadurch wird aber die Richtigkeit des Jahres 149 bestätigt. Denn wäre statt 149 wie im I. Buch der Makkabäer (6, 20) 150 zu setzen, so wäre die Angabe ‚nach einer Zeit von drei Jahren‘ irrig. Hieraus folgt zugleich, daß zwar die Ereignisse 13, 1 ff. vor dem 1. Tišri (149), dagegen die an Judas gelangte Meldung und die Umtriebe des Alkimos nach dem 1. Tišri (151) anzusetzen sind.

Aus den beiden bis jetzt behandelten Fällen erhellt bereits zur Genüge die Richtigkeit des oben aufgestellten Satzes. Aber auch andere Daten der beiden Bücher stehen damit im Einklang, wie gelegentlich der folgenden Darlegungen gezeigt werden soll.

[1] Gegen Clinton, Fasti Hellenici III, 372.

II. Widersprüche in den Berichten der beiden Makkabäerbücher?

A. Die Trauerfeier in Mispa und die Schlacht von Emmaus im Frühjahr 166 v. Chr.

(Sieg des Judas über das königliche Heer unter dem Oberbefehl Nikanors, I Makk. 3, 38—60; 4, 1—25; II Makk. 8, 12—36.)

1. Skizze der Ereignisse nach den beiden Büchern.

Anknüpfend an die ersten militärischen Erfolge des Judas gegen Apollonius und Seron (I Makk. 3, 1—26; II Makk. 8, 1—7) berichtet I Makk. 3, 27—37, wie Antiochos zornentbrannt die Vernichtung der Juden beschließt und Lysias damit beauftragt. Diesem, den er zum Reichsverwalter des Gebietes zwischen Euphrat und Ägypten und zum Erzieher seines Sohnes Antiochos ernennt, überläßt er die Hälfte seiner gesamten eiligst einberufenen Wehrmacht, während er selbst – im Jahre 147 — mit der andern Hälfte von Antiochia über den Euphrat nach Persien zieht, um seinem heruntergekommenen Staatsschatz durch Eintreibung von Provinzialsteuern abzuhelfen. (Eine entsprechende Partie fehlt in II Makk.; doch kennt der Verfasser die Expedition nach Persien, wie sich aus 9, 1ff. ergibt.)

Hierauf erwähnt I Makk. die beiderseitigen Rüstungen. Nach 3, 38—41 ernennt Lysias Ptolemäos, Nikanor und Gorgias zu Oberbefehlshabern; sie beziehen mit ihrem Heer ein Lager bei Emmaus. Hier stellen sich auch Hilfstruppen sowie Sklavenhändler zwecks Ankaufs gefangener Juden ein. Dem entspricht II Makk. 8, 8—11. Philippos (nach 5, 22 Vogt in Jerusalem) bittet Ptolemäos, den Statthalter von Cölesyrien und Phönizien, um Hilfe gegen Judas. Philippos ernennt Nikanor zum Oberbefehlshaber und ordnet ihm den kriegserfahrenen Gorgias bei. Nikanor hofft, durch den Verkauf gefangener Juden dem König 2000 Talente zur Tilgung seiner Schuld an die Römer zu gewinnen. Deshalb macht er schon jetzt den Sklavenhändlern an der Meeresküste das verlockende Angebot: 90 Stück für 1 Talent. – I Makk. 3, 42—60 handelt von den religiösen und militärischen Vorbereitungen des Judas am alten Kultort Mispa (Näheres hierüber unten) und dem Bezug eines Lagers nördlich von Emmaus am Vorabend der Schlacht. II Makk. 8, 12—23 bezieht sich auf den gleichen Gegenstand, doch in anderer Form und ohne Nennung der Orte.

I Makk. 4, 1—25 zeichnet den Verlauf der Schlacht also: Judas rückt zunächst in die Ebene von Emmaus, schlägt das königliche Hauptheer und verfolgt die Fliehenden bis Gazera . . . Azotus und Jamnia; es fallen gegen 3000 Feinde. Dann kehrt Judas um und bereitet Gorgias, der ihn vergeblich im alten Lager hatte überfallen wollen und ihn dann im Gebirge gesucht hatte, das gleiche Schicksal. Nach II Makk. 8, 23—36 stürzt sich Judas zuerst — es war am Tage vor dem Sabbat – auf das Heer des Nikanor; er macht über 9000 Feinde nieder und verfolgt die Fliehenden, bis die eintretende

Sabbatruhe ihn zur Umkehr zwingt. [Auch von den Truppen des Timotheos und Bakchides erschlagen die Juden mehr als 20000 Mann und erobern hochgelegene Festungen. Der ruchlose Phylarches wird erschlagen und Kallisthenes, der die heiligen Tore eingeäschert, nebst Genossen beim Siegesfest in Jerusalem verbrannt.][1] Nikanor aber, der die Juden verkaufen wollte, entkommt verkleidet wie ein entlaufener Sklave nach Antiochien.

2. Bestimmung der Daten.

Was ist bis jetzt hierüber bekannt? Nichts als dies: „Die erwähnten Ereignisse fallen noch in das Jahr 147 SÄ = 166 165 v. Chr., ob aber 166 oder 165 v. Chr. läßt sich nicht entscheiden“ (so Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes[4] [1901] I, 206 [56]). Also ist nicht einmal das jul. Jahr bekannt, geschweige denn Monat und Tag. Wir werden jedoch versuchen, selbst den Tag ausfindig zu machen. Doch prüfe man selbst das Gewicht der von uns beigebrachten Beweisgründe.

Das Jahr 147 SÄ[1] ist durch I Makk. 3, 37 und 4, 28 gesichert. Die kriegerischen Ereignisse, die mit dem Sieg des Judas abschließen, fallen also zwischen den 1. Nisan (21. März) des Jahres 166 v. Chr. und den 1. Nisan (7. April) des Jahres 165 v. Chr.

Nach Josephus, Antiq. XII, 8, 2 war Antiochos auf die Kunde von der Niederlage des Apollonius und Seron entschlossen, mit Frühlingsanfang in Judäa einzufallen; er zog sofort (also schon im Jahre 146 SÄ[1]) sein ganzes Heer zusammen und warb eine Menge Söldner von den [jonischen] Inseln; als er aber diesen den Lohn auszahlen wollte, merkte er, daß seine Mittel nicht reichten. Deshalb zog er zunächst im Jahre 147 nach Persien zur Eintreibung von Steuern (offenbar bald nach dem 21. März des Jahres 166 v. Chr.), während Lysias in seinem Auftrag die unmittelbaren Vorbereitungen für den Kampf traf. Er verfügte nur über die Hälfte des einberufenen Reichsheeres; aber die mittlerweile aus Syrien und Philistäa im Lager bei Emmaus eintreffenden Hilfstruppen verstärken die Hauptmacht. Daß hierüber viele Monate vergingen, ist ganz unwahrscheinlich. Auch wäre es nicht verständlich, wenn Lysias bzw. Nikanor den Juden ohne Not viel Zeit zu Gegenrüstungen gewährt hätte. Und wirklich verfügte Judas am Schlachttag nur über 3000 schlecht gerüsteter Streiter (I Makk. 4, 6), während seine Gegner 40000 Mann Fußvolk und 7000 Mann Reiter schon durch die im Vorjahre erfolgte Mobilisation bereit hatten. Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß der Kampf noch in das Frühjahr des Jahres 147 SÄ[1] fiel.

Eine genauere Bestimmung des Zeitpunktes gestattet der Bericht über die Vorbereitungen des Judas (I Makk. 3, 42—60). „Die Volksmenge versammelte sich, um zum Kampfe bereit zu sein und zu beten“; dies konnte aber nicht zu Jerusalem geschehen. Warum? Man höre nur die Klage 3, 45: „Jerusalem aber war unbewohnt gleich einer Wüste. Niemand ging ein und aus von seinen Kindern. Zertreten war die heilige Stätte. Söhne

[1] Bezüglich dieser 1½ Jahre späteren Nachrichten vergl. sub C (4) S. 361 f.; 366 f.

der Fremdlinge hausten in der Burg . . . Hinweggenommen war die Lust von Jakob und es schwiegen Flöte und Zither." Nicht dorthin zogen die Volksscharen, sondern nach Mispa (*Μασσηφά*), dem altehrwürdigen Betort, wohin einst Samuel sein Volk vor dem Kampfe mit den Philistern geführt, um durch eintägiges Fasten, Gebet und Brandopfer die göttliche Gnade zu erflehen (vgl. I Sam. 7, 5). Auch jetzt fastet das Volk einen Tag; es hüllt sich in Trauergewänder, streut Asche auf das Haupt und zerreißt seine Kleider. Und nun folgt eine ergreifende symbolische Szene. Sie breiten das Gesetzbuch aus, bringen die priesterlichen Gewänder herbei; ebenso die Erstlinge (*τὰ ἀρχιγενήματα*) und die Zehnten; auch stellen sie Naziräer dar, deren (Gelübde-)Zeit um ist. Dann rufen sie laut zum Himmel: „was sollen wir mit diesen anfangen, wohin sollen wir sie bringen? Ist doch das Heiligtum zertreten und sind deine Priester in Trauer und Elend!"

Nach dieser Feierlichkeit ernennt Judas die Befehlshaber und entläßt die für den Kampf Untauglichen (gemäß Deut. 20, 5 ff.). Dann bricht das Heer auf, um sich südlich von Emmaus zu lagern. Tags darauf beginnt in der Morgenfrühe der Kampf.

Was sagt uns nun jene Trauerfeierlichkeit, an dem das ganze Volk teilnimmt? Man wird nicht umhin können, darin eine innige Beziehung zu einem großen religiösen Fest zu erkennen, das infolge der Zeitumstände nicht begangen werden kann. Der Tag der Lust, an dem sonst Flöte und Zither ertönen, ist in einen Tag der Trauer und Buße verkehrt; das Buch des Gesetzes ist entrollt, aber die heilige Stätte, wo es heute feierlich verkündet werden soll, ist verödet und in Feindeshand; die Festgewänder sind da, aber der Priester darf sie hier nicht anlegen; die Erstlinge[1] und Zehnten sind bereitet, aber der Ort, wo sie nach dem Gesetze darzubringen sind, ist unzugänglich; die Zeit der Naziräer ist um, aber das schwere Haupthaar darf nur in Jerusalem fallen und im Feuer des Dankopfers verzehrt werden. Das Fest, auf welches dies alles paßt, kann nur das ‚Wochenfest' (Pfingsten) sein. Dafür sprechen folgende Gründe: 1. Das Pfingstfest war wenigstens in der jüdischen Spätzeit die eigentliche Festversammlung, das Fest *κατ' ἐξοχήν*; dies bezeugen Josephus, Antiq. III, 10, 6, wo es *Ἀσαρθά* (= עֲצֶרֶת) heißt, und mehrere talmudische Stellen (siehe Winer, Bibl. Realwörterb. 244). 2. Pfingsten wird in Deut. 16, 11 ff. als außerordentlicher und allgemeiner, selbst für die Sklaven und Fremdlinge geltender Freudentag gekennzeichnet, an dem man der Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei gedenken soll. 3. Wenigstens in der Spätzeit (im Talmud und im christlichen Altertum) wurde Pfingsten auch zum Andenken an die Gesetzgebung auf Sinai gefeiert. Diese Beziehung hat offenbar darin ihren Grund, daß wie das Pascha mit der Zeit des Auszugs, so Pfingsten mit der ersten göttlichen Kundgebung auf Sinai zusammentrifft; denn nach Exod. 19, 1 kamen die

[1] Schon hieraus ergibt sich mit Sicherheit, daß das Ereignis nicht in das Jahr 165 (1. Jan.—7. April), sondern nur in das Jahr 166 fallen kann; denn von Erstlingen kann nur um die Zeit der Ernte der Feldfrüchte die Rede sein.

Israeliten am Anfang des 3. Monats (Sivan)[1] an den Sinai und wenige Tage später erfolgte die Verkündigung des Dekalogs. 4. Auf Pfingsten war der Anfang der Darbringung der Erstlingsfrüchte anberaumt; deshalb heißt das Fest geradezu ‚Tag der Erstlingsfrüchte' (יום הבכורים Num. 28, 26). Das Opfer selbst bestand aus zwei gesäuerten Broten (den Erstlingsbroten, Lev. 23, 20) von neuem Weizen. 5. Auch die ersten Zehnten wurden an Pfingsten dargebracht. Dieser Zeitpunkt ist allerdings in Deut. 14, 22 ff., wo von den Getreidezehnten die Rede ist, nicht angegeben; aber versteht sich von selbst. Zudem ist Deut. 16, 10 von der Darbringung freiwilliger Gaben die Rede, die allgemein mit Recht nicht auf die Erstlingsbrote, sondern auf die ersten Zehnten und zwar hauptsächlich auf die Getreidezehnten bezogen werden. 6. Für das Ende des Naziräats war freilich kein bestimmter Termin festgesetzt; aber es liegt nahe, daß manche gerade das allgemeine Freudenfest als Abschluß ihrer Bußzeit gewählt haben[2].

Ist es aber nach alldem richtig, daß die Trauerfeier in Miṣpa am Pfingsttage stattfand, so läßt sich auch das Datum ermitteln. Nach Lev. 23, 15 erhält man den Pfingsttag, indem man vom 2. Tag des Ostersabbats[3], an welchem die Webegarbe dargebracht wird (also am 16. Nisan), 50 Tage abzählt. Der 50. Tag, einschl. des 16. Nisan, ist Pfingsten. Nun war im Jahre 166 v. Chr. Nisan 1 = März 21 (sicher)

„ 16 = April 5.

Also fiel Pfingsten auf den 24. Mai. Dieser war ein Donnerstag. Die folgende Nacht lagerte Judas südlich von Emmaus. Tags darauf, also an einem Freitag, war die Schlacht. Das I. Makkabäerbuch erwähnt diesen Wochentag nicht; aber die vom Verfasser des II. Makkabäerbuches benützte Quelle hat die Erinnerung daran treu bewahrt: „sie verfolgten die Fliehenden weithin und kehrten erst um, als sie von der Zeit gedrängt wurden. Es war nämlich der Tag vor dem Sabbat."

Auf Grund dieser Erwägungen sind wir wohl zur Annahme berechtigt: Die Trauerfeier von Miṣpa und die folgende Schlacht bei Emmaus fallen sicher in das Jahr 166 v. Chr. und höchstwahrscheinlich auf den 24. und 25. Mai.

[1] Anscheinend bietet Exod. 19, 1 ‚im 3. Monat', während der Monatstag fehlt. Allein חדש bedeutet nicht nur ‚Monat', sondern ebensowohl, ja in erster Linie das Neulicht, den ersten Monatstag; daß aber dieser gemeint ist, beweist der folgende bestimmte Hinweis „an diesem Tage". Die Vermutung, man habe „das Datum wegen der Nichtübereinstimmung mit dem des Wochenfestes (Lev. 23, 15) gestrichen", ist nicht glücklich. Hätte man den Text tendenziös ändern wollen, so lag es doch näher, an Stelle des vermeintlich höheren Tagdatums den „ersten" einzusetzen; damit hätte man zugleich jeden Zweifel auch bei Nicht-Juden ausgeschlossen. — Die Beziehung zwischen Pfingsten und sinaitischer Gesetzgebung scheint allerdings Philo (ca. 20 v. Chr. bis 40 n. Chr.) noch nicht zu kennen; das ist aber nicht entscheidend.

[2] Vgl. unten Abh. IX zu Act. 21, 23 ff. (Ende des Naziräats an Pfingsten).

[3] Natürlich nicht der Wochensabbat.

B. Erster Sieg des Judas über den Reichsverwalter Lysias bei Betzur im Herbst des Jahres 165 v. Chr.

(I Makk. 4, 26—59; vgl. II Makk. 10, 6.)

a) Nach I Makk. 4, 26—59 hob Lysias „im folgenden Jahre" (d. h. im Jahre 148, denn vorher [3, 37] wird das Jahr 147 genannt, auf welches sich die vorerwähnten Kämpfe gegen Ptolemäos, Nikanor und Gorgias beziehen) ein Heer von 60 000 Mann und 5000 Reitern aus, rückte von Idumäa aus und schlug in Betzur sein Lager auf. Judas aber trat ihm mit 10 000 Mann entgegen und bereitete ihm eine schwere Niederlage. Darauf zog sich Lysias zwecks neuer Rüstungen nach Antiochia zurück, Judas aber begab sich mit den Seinigen nach Jerusalem, um das Heiligtum zu reinigen und wiederum einzuweihen. Letzteres geschah am 25. Kislev 148 (24. Dezember 165 v. Chr.). — Wir haben nun allen Grund zur Annahme, daß die Niederlage des Lysias erst nach dem 1. Tišri (2. Oktober) erfolgte. Denn 1. geschah die Truppenwerbung erst im Laufe des vorangegangenen Halbjahres und nahm wegen der Größe des Heeres geraume Zeit in Anspruch; 2. waren die bald nach der Schlacht erfolgten Arbeiten am Heiligtum (4, 42—51) nicht solcher Art, daß eine Zeit von über $2^1/_2$ Monate nicht genügt hätte. Dies wird durch eine talmudische Überlieferung bestätigt und näher bestimmt.

Eine der ersten Reinigungsarbeiten bildete nach I Makk. 4, 43 ff. die Entfernung der Götzenaltäre und des entweihten Brandopferaltars. Nach Megillath Taanith (§ 17 und 20) wäre letzterer zuerst und zwar am 23. Marcheschwan (= 23. Nov. 165 v. Chr.), der heidnische dagegen erst am 3. Kislev (= 2. Dezember) beseitigt worden. Ist auch die Stelle nicht ganz klar, so geht doch daraus hervor, daß die Reinigungsarbeiten erst im letzten Drittel des November begannen und die unmittelbar vorausgegangene Niederlage des Lysias um den 20. November erfolgte.

b) Dieses Ergebnis wird durch II Makk. 10, 6 mittelbar bekräftigt, wo es heißt: „am 25. Kislev (= Dez. 24) hielten sie eine achttägige Feier gleich einem Laubhüttenfest, eingedenk dessen, wie sie noch vor kurzem während des Laubhüttenfestes auf den Bergen und in den Höhlen gleich wilden Tieren ihr Leben fristeten." Dieser Zustand war offenbar die Folge des Schreckens vor dem heranziehenden gewaltigen Heer des Lysias. Zur Zeit des Laubhüttenfestes (Tišri 15—22) war also letzterer noch nicht geschlagen. Nun ist aber 148 SÄ Tišri 22 = 165 v. Chr. Oktober 23; also ist der Sieg des Judas zwischen Okt. 23 und Dez. 24 des Jahres 165 v. Chr. anzusetzen. Es liegt daher kein Grund vor, die obige talmudische Angabe und die sich daraus ergebende Schlußfolgerung in Zweifel zu ziehen.

Der (erste) Sieg des Judas über Lysias erfolgte also 165 v. Chr. um den 20. November. Auch diese Untersuchung lehrt, daß II Makk. den Angaben von I Makk. nicht nur nicht widerspricht, sondern dieselben in willkommener Weise bestätigt und ergänzt. Diese Tatsache tritt aber erst durch die folgende Untersuchhung ans volle Tageslicht.

C. Die rätselhafte Stelle II Makk. 8, 30—33 und ihre Beziehung zum Sieg des Judas über Lysias (I Makk. 4, 26—35). Wiederherstellung der ursprünglichen Ordnung der Ereignisse im II. Buch 8, 29—10, 10.

(1) Die Urschrift des II. Buches der Makkabäer enthielt sicher einen Bericht über die große Niederlage des Lysias bei Betzur (im Jahre 148 SÄ[I u. II] = 165 v. Chr., um den 20. November).

Es muß in hohem Grade befremden, daß der Verfasser des II. Makkabäerbuches gerade den gewaltigsten Erfolg des Helden Judas Makkabi über das syrische Heer unter Lysias anscheinend mit keinem Worte erwähnt. Während die feindliche Macht unter Ptolemäos, Nikanor und Gorgias bei Emmaus nur 40000 Mann zu Fuß und 7000 Reiter betrug, stand Lysias mit einem Heere von 60000 Mann Infanterie und 5000 Mann Kavallerie den 10000 Streitern des Judas gegenüber. Und dennoch wird Lysias so gründlich geschlagen, daß 5000 seiner Leute die Wahlstatt bedecken und er selbst sich genötigt sieht, nach Antiochia zurückzukehren. Die volle Bedeutung dieser glänzenden Waffentat des Judas kommt aber erst in der bald darauf erfolgenden achttägigen Feier der Tempelweihe (165 v. Chr. Dezember 24—31) zum Ausdruck. Der Waffensieg war ja die Vorbedingung für den Sturz des Götzenaltars im Tempel zu Jerusalem und die Wiederherstellung des jüdischen Kults nach zweijähriger Unterbrechung. Letztere erwähnt II Makk. (10, 1—8) allerdings; er spricht auch — wie wir vorhin sahen — nebenher (10, 6) von dem elenden Leben der Juden in den Bergen und Höhlen zur Zeit des kurz vorausgegangenen Laubhüttenfestes (Okt. 16—23); woher aber dieser Jammer rührte, wird hier nicht gesagt, sondern als dem Leser bekannt vorausgesetzt. Wir freilich sind darüber auf Grund von I Makk. 7, 26—35 nicht im Zweifel; es war der Schrecken vor dem heranziehenden Heere des Lysias, das — wie oben S. 358 gezeigt — bald darauf (um den 20. November) geschlagen ward. Woher aber soll der Leser von II Makk. das alles wissen, wenn es nicht in einem früheren Teile des Buches erzählt ward? Auch ist es ganz undenkbar, daß sein Verfasser, der immer und überall die Gerichte Gottes über die Bedränger seines Volkes hervorhebt, gerade jenes gewaltige Gottesgericht verschwiegen hätte. So sehen wir uns aus zwei Gründen zur Annahme gedrängt, daß in einem früheren Teil der Urschrift von der Niederlage des Lysias die Rede war, daß aber in dem uns vorliegenden Text jener Passus entweder ganz ausgefallen oder nur in verhüllten Resten erhalten ist.

(2) Nachweis der Zeitlücke (8, 36—9, 1) des Textes II Makk., in welche der gesuchte Bericht gehört. II Makk. 8, 34—36 beschließt den Bericht über die Niederlage des Nikanor, die sicher im Jahre 166 v. Chr. und höchstwahrscheinlich am 25. Mai dieses Jahres geschah (s. ob. S. 357). Darauf folgt (9, 1) in den auf uns gekommenen Texten mit der temporalen Überleitung: *περὶ δὲ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον* der Bericht über den fluchtartigen Rückzug des Antiochos aus Persepolis in der Persis, wo er vergebens den

Tempel zu plündern versuchte. Und auf diesem Zuge (nicht etwa $1^1/_2$ Jahre später) wie aus I Makk. 6, 1—7 in Übereinstimmung mit Polybius und Porphyrius (vgl. unten sub G) hervorgeht — wird ihm die Schreckenskunde von der Niederlage des Nikanor und des Timotheos, worauf er alsbald von einer unheilbaren Krankheit befallen wird. Wann dies war, läßt sich aus der entsprechenden Stelle in I Makk. 6. 5—8 mit Sicherheit ermitteln: nach der Niederlage des Lysias (165 v. Chr. um den 20. November), der Tempelreinigung und Neuweihe (165 v. Chr. Dezember 24—31) und der Wiederherstellung der Umfassungsmauer des Heiligtums und der Stadt Betzur (in den ersten Wochen des Jahres 164 v. Chr.). Zwischen II Makk. 8, 36 und 9, 1 besteht also eine Lücke von über $1^1/_2$ Jahren.

Man könnte auf den Gedanken verfallen, *περὶ δὲ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον* sei hier eine sehr unbestimmte Angabe, durch die selbst größere Zeiträume überbrückt werden könnten, indem man sich etwa an Matth. 3, 1: *ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις* erinnert, wodurch das Auftreten Johannes' des Täufers an die Wohnungnahme der heiligen Familie zu Nazareth anschließt.

Diese Erklärung wäre jedoch ganz unzulässig und zwar aus zwei Gründen. Erstens ist es bereits aus den obigen Erwägungen unabweisbar, daß der Verfasser des II. Buches irgendwo an einer nicht mehr erhaltenen Stelle von dem großen Sieg über die Armee des Lysias gesprochen haben muß und daß diese Stelle nur zwischen 8, 36 und 9, 1 gesucht werden kann. Zweitens scheitert der obige Erklärungsversuch bezüglich des *περὶ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον* an der richtigen Auffassung des vorausgehenden Textabschnitts 8, 30—36.

(3) Nachweis, daß 8, 30—36 chronologisch an unrichtiger Stelle[1] steht.

Nikanor und Timotheos, deren Niederlage den von Persepolis heimkehrenden Antiochos so tief erschütterte (9, 3), werden auch in 8, 1—36 erwähnt; aber in ganz anderer Weise.

Nach 8, 8 bestimmt Ptolemäos, der Statthalter von Cölesyrien und Phönizien, den Nikanor zum Oberbefehlshaber der königlichen Armee (von „nicht weniger als 20000 Mann") und ordnet ihm den kriegserfahrenen Gorgias bei (vgl. auch I Makk. 3, 38 ff.). Von Timotheos (und Bakchides) aber ist hier gar nicht die Rede; ebensowenig von einer zweiten syrischen Armee, als deren Führer beide gedacht werden könnten. Erst nachdem der Anmarsch und die Niederlage des Nikanor (mit einem Verlust von 9000 Mann), die Verfolgung des Feindes, die Beuteverteilung und das Dankgebet für den Sieg berichtet ist (8, 12—28), treten plötzlich und ganz unvermittelt Timotheos und Bakchides in die Erscheinung: „Auch im Kampfe mit den Leuten des Timotheos und Bakchides erschlugen sie ihrer mehr als 20000 Mann". Die genannten beiden Männer, die auch später

[1] Man beachte wohl, daß hier und im Folgenden bis S. 365, wo von ‚unrichtiger Stelle' und Ähnlichem die Rede ist, dies nur rein chronologisch zu verstehen ist. Damit wird also noch durchaus nicht ein Textfehler angezeigt; denn es kann sein, daß der Verfasser eine ganz andere als die chronologische Ordnung befolgt. Wie es sich damit wirklich verhält, kann erst später (vgl. S. 366 f.) ermittelt werden.

wiederholt als syrische Feldherrn eine wichtige Rolle spielen, verfügten hier offenbar über eine weit größere Truppenmacht als das vorgenannte syrische Heer unter dem Oberbefehl Nikanors; denn ihr Verlust allein schon übersteigt die Zahl der Streiter des letzteren. (Auf die absoluten Zahlen kommt es hierbei gar nicht an, sondern nur auf deren relative Höhe.)

Nehmen wir nun alle Tatsachen zusammen: 1. Nach I Makk. 3, 38 ff. trat in dem betreffenden Jahr (166) nur eine große Armee in den Kampf. 2. Bei der Übertragung des Kommandos werden in beiden Büchern nur Nikanor und Gorgias genannt, nicht aber Timotheos und Bakchides. 3. In dem ganzen Kampf erschienen letztere nach I Makk. (3, 38—4, 25) niemals. 4. Dies alles, trotzdem ihre Heeresmacht nach II Makk. die des Nikanor und Gorgias weit übersteigt. 5. Sie treten ganz unvermittelt in die Erscheinung! Kann man sich da der Überzeugung verschließen, daß Timotheos und Bakchides mit dem Kampf des Nikanor und Gorgias (im Jahre 166 v. Chr.) gar nichts zu tun haben und daß somit II Makk. 8, 30 und die sich daran zunächst anschließende (vgl. 8, 32) Partie bis 8, 33 nicht am rechten Platze steht? Gewiß nicht! Der darauf folgende Bericht 8, 34 f. über die schmachvolle Flucht Nikanors dagegen schließt sich (man vergleiche nur 8, 34 mit II Makk. 8, 10 und I Makk. 3, 41) völlig sinngerecht an 8, 29 an und muß daher auch dort seinen Platz finden. Wo aber gehört II Makk. 8, 30—33 hin? Gewiß nicht vor 8, 36; denn vor dem Kampfe zwischen Judas und Nikanor bei Emmaus, dessen Abschluß 8, 36 bildet, trat keine so große syrische Heeresmacht, wie sie Timotheos und Bakchides befehligten, gegen die Juden auf. Aber auch nicht nach 9, 1 ff., d. h. nicht nach dem Tode des Antiochos (kurz vor dem 15. April 164 v. Chr.; vgl. unten S. 391). Denn in II Makk. 10, 24 wird gelegentlich des Kampfes im März 164 v. Chr. (siehe S. 372 ff.) Timotheos als derselbe bezeichnet, den die Juden früher geschlagen hatten; obendrein wird Timotheos kurz darauf in Gazara erschlagen (vgl. ebd.).

Die Stelle II Makk. 8, 30—33 muß also zwischen 8, 36 und 9, 1 gesetzt werden. Damit ist jedoch die Lücke daselbst erst teilweise ausgefüllt, wie sich alsbald zeigen wird. Um nun aber den Platz, der 8, 30—33 chronologisch innerhalb jener Lücke zukommt, angeben zu können, bedarf es einer genaueren Kenntnis der Zeit, in der die Niederlage des Timotheos und des Bakchides fällt.

(4) Beweis, daß die Niederlage des Timotheos und Bakchides und das sich anschließende Siegesfest der Juden in Jerusalem (8, 30—33) mit der Niederlage des Reichsverwalters Lysias (I Makk. 4, 26—35) und dem darauf erfolgten Einzug der Truppen des Judas in Jerusalem (I Makk. 4, 36 f.) identisch sind.

Wir wissen: a) In dem 8, 30 f. angedeuteten Kampfe des Timotheos und Bakchides standen die Juden sehr großen Heeresmassen gegenüber, die an Zahl die Truppen des Nikanor und Gorgias in dem 166 v. Chr. vorausgegangenen Kampfe (II Makk. 8, 8—29) weit übertrafen (vgl. diese S. oben). b) Die Niederlage des Timotheos und Bakchides fällt — wie

oben sub (3) gezeigt — zwischen den Sieg des Judas über Nikanor und Gorgias bei Emmaus (166 v. Chr. Mai 25) und den Kämpfen im März 164 v. Chr. c) Den Sieg über Timotheos und Bakchides krönte ein Fest in Jerusalem, wobei Kallisthenes und Genossen mit dem Flammentod bestraft wurden, weil sie die ‚heiligen Tore' (des Tempels) verbrannt hatten (8, 33).

Nun vergleiche man damit folgende Tatsachen aus I Makk. 4, 1—38:

a) Lysias zog im Jahre 165 v. Chr. mit 60000 Mann auserlesenen Fußvolkes und 5000 Reitern gegen Judas zu Feld; das war eine Armee, welche die des Nikanor und Gorgias im Vorjahre um rund 20000 Mann (vgl. I Makk. 3, 38) übertraf und die bis zu dem Kriegszug Antiochos' V. im Jahre 163 v. Chr. (I Makk. 6, 28ff.) niemals auch nur in annähernd gleicher Stärke gegen die Juden ins Feld zog. b) Der Sieg des Judas mit seinen 10000 Streitern über jenes zahlreiche feindliche Heer fällt in das Jahr 165 um den 20. November (vgl. oben S. 358). c) Nach dem Siege sprachen Judas und seine Brüder: Wohlan, unsere Feinde sind aufgerieben; so lasset uns jetzt hinaufziehen, das Heiligtum zu reinigen und wiederum einzuweihen. Da versammelte sich das gesamte Heer und sie zogen hinauf nach dem Berge Sion. Dort aber fanden sie das Heiligtum verwüstet, den Altar entweiht, die Tore verbrannt usw.

(An letzter Stelle ist allerdings nicht wie in II Makk. 8, 33 von *ἐγκαίνια ἐν τῇ μαχρίδι* die Rede und auch nicht von der Bestrafung der Brandstifter. Aber der Jubel des Volkes über den Einzug der Sieger und der Zorn der letzteren über die Verwüster des Heiligtums, insbesondere die Bestrafung der Brandstifter bedarf nicht notwendig der Erwähnung. Für uns genügt die Tatsache, daß die siegreichen Truppen in Jerusalem einzogen (was nach dem früheren Siege über Nikanor gemäß I Makk. 4, 24f. nicht der Fall war) und dort die Tore des Tempels verbrannt fanden, um die unverkennbare Ähnlichkeit mit II Makk. 8, 33 festzustellen.

Vergleicht man die vorerwähnten drei Tatsachen sub a, b und c mit den drei vorausgehenden, so wird man zugestehen müssen, daß II Makk. 8, 30—33 sich auf den Sieg des Judas über Lysias bezieht, eine Annahme, die sich alsbald noch auf andere Weise ergeben wird. Timotheos und Bakchides waren demnach in jenem Kampf Generale des Reichsverwalters Lysias. In dem entsprechenden Abschnitt I Makk. 4, 26ff. werden sie allerdings nicht erwähnt. Das beweist jedoch nicht das mindeste gegen uns, weil daselbst außer Lysias überhaupt keine Heerführer genannt werden (wie auch in I Makk. 6, 28ff. die Namen der Generale nicht mitgeteilt sind). II Makk. 8, 30—33 stellt aber offenbar nur den Schlußteil des ursprünglichen Berichtes dar; denn es müßte doch vorher - entsprechend I Makk. 4, 26—29 — auch erwähnt worden sein, wie es dazu kam, daß Lysias die Juden abermals bedrängte.

In diesem ersten, leider verloren gegangenen Teil — nennen wir ihn X — war aber anscheinend u. a. davon die Rede, daß in der großen Armee des Lysias auch Nikanor ein hohes Kommando innehatte. Dies wird durch II Makk. 9, 3 nahegelegt, wonach Antiochos auf seiner

Rückkehr von Persepolis von der Niederlage des Nikanor und des Timotheos erfuhr. Denn daß mit dieser Niederlage des Nikanor nicht etwa die $1^2{}_3$ Jahre zuvor in der Schlacht bei Emmaus (II Makk. 8, 1—29; vgl. I Makk. 3, 38 ff.; 4, 1 ff.) erlittene gemeint sein könne, scheint kaum zweifelhaft; denn davon war der König doch wohl längst zuvor unterrichtet. Immerhin ist es recht gut möglich, daß man die Niederlage des Nikanor bis dahin dem König verheimlicht hatte und somit 9, 3 auch auf die Schlappe Nikanors vom Jahre 166 v. Chr. zurückgreift. So kann es sein, daß er im folgenden Jahre gar nicht am Kampfe teilgenommen hat. (Wenn aber Bakchides, der in II Makk. 8, 30 neben Timotheos genannt wird, in 9, 3 nicht erscheint, so erklärt sich das damit, daß der später so bedeutend hervortretende General damals noch eine untergeordnete Stellung einnahm.)

Die in II Makk. 9, 3 gemeldete Niederlage des [Nikanor(?) und] des Timotheos muß aber auch schon ohne Rücksicht auf II Makk. 8, 30 mit der in I Makk. 6, 6 berichteten identifiziert werden. Dagegen scheint freilich der Umstand zu sprechen, daß nach I Makk. der König die Nachricht in Persien, nach II Makk. dagegen in der Nähe von Ekbatana in Medien empfängt. Wir werden aber unten sub G den Nachweis erbringen, daß der Name ‚Ekbatana' durch ein Mißverständnis des Abschreibers in den Text hereingekommen ist und daß der König auch nach II Makk. die Schreckenskunde in Persien erfuhr. Die sachliche Identität der beiden Meldungen in II Makk. 9, 3 und I Makk. 6, 6 ist zugleich ein neuer Beweis für die Richtigkeit unserer obigen Deutung von II Makk. 8, 30—33 und des im Original unmittelbar vorausgegangenen Passus **X**.

Daß die Partie [X] + 8, 30—33 sich ursprünglich unmittelbar an 8, 36 anschloß, ist zugleich ebenso einleuchtend wie die unmittelbare Aufeinanderfolge von I Makk. 4, 1—25 und 4, 26.

Die Lücke zwischen II Makk. 8, 36 und 9, 1 ist aber damit noch nicht völlig ausgefüllt; denn zwischen der Niederlage des Lysias (bzw. seiner Generale Nikanor(?), Timotheos und dem Untergeneral Bakchides) und dem 9, 1 ff. geschilderten über Antiochos IV. hereingebrochenen Verderben liegt noch ein anderes, dem Verfasser des II. Buches wohlbekanntes Ereignis: die Reinigung und Neuweihe des Tempels vom 25. Kislev des Jahres 148 $SÄ^{I\,u.\,II}$ (165 v. Chr. Dezember 24).

(5) Wohin gehört der Zeitordnung gemäß der Bericht II Makk. 10, 1—8 über jene bedeutsamen kultischen Vorgänge?

Im vorliegenden Text findet er sich hinter der Erzählung über den Rückzug des Antiochos aus Persien, seine Erkrankung, seinen Tod und seine Bestattung. Der König starb aber erst um Ende März oder Anfang April 164 v. Chr. Viele haben daher behauptet, der Verfasser des II. Buches habe den Tod des Königs schon vor die Zeit der Tempelweihe angesetzt — im Gegensatz zu I Makk. 6, 16. Andere bestritten das, indem sie darzutun suchten, der Verfasser habe aus praktisch-pädagogischen Gründen das Strafgericht über Antiochos der Vernichtung seines götzendienerischen Werkes in Jerusalem (Tempelreinigung) vorausgeschickt, um das folgende

Tempelweihfest nicht nur als Ende des Frevels, sondern auch als Ende des Frevlers selbst feiern zu lassen. So meinte Knabenbauer in bezug auf den Schlußvers 9: *Καὶ τὰ μὲν τῆς Ἀντιόχου τοῦ προσαγορευθέντος Ἐπιφανοῦς τελευτῆς οὕτως εἶχε*: „Bene quoque potest dedicatio templi referri ad *τελευτήν* ad finem et obitum Antiochi, quamvis eo superstite facta sit; nam opus mortuum est et ipse ratione eius dici potest obiisse ante suam mortem atque hoc ipsum opus, quod vi et crudelitate adeo urgebat, causa erat eius *τελευτῆς*. Quare aptissime concluditur pars haec v. 9." Ich gestehe, daß ich eine Zeitlang selbst einer ähnlichen Auslegung zuneigte, da ich nicht sah, wie man anders der Schwierigkeit des Textes Herr werden könnte. Je mehr ich mich aber in die Chronologie des II. Buches vertiefte, um so stärker wurden meine Zweifel an jener symbolischen Auffassung, weil mir immer klarer zu Bewußtsein kam, daß die landläufige Ansicht von dem unchronologischen Verfahren des Verfassers kaum zutrifft.

Gegen jenen Erklärungsversuch dürften indes nicht nur chronologische, sondern auch logische und psychologische Bedenken sprechen. Wenn nämlich der Verfasser des Buches wirklich Tempelreinigung und Tempelweihe (10, 1–8) mit dem Tod des Tempelschänders hätte in Verbindung bringen wollen, warum tut er es denn nicht? Überall weist er sonst auf die großen Gottesgerichte hin, die gerade darin strafen, worin gesündigt ward; aber nicht einmal der Name des Antiochos wird in 10, 1—8 genannt, geschweige denn auf sein Ende hingewiesen. Was aber V. 9 betrifft, in der man eine Stütze der vorerwähnten Auslegung zu finden glaubte, so steht sie mit dem vorausgehenden Abschnitt in keinem ersichtlichen Zusammenhang, wohl aber bildet sie einen passenden Abschluß von 9, 1—28. Der Passus 10, 1—8 hat chronologisch seinen rechten Platz nicht hinter, sondern vor jenem; er reiht sich unmittelbar an den Passus [X] + 8, 30—33 an. Und damit ist die Lücke zwischen 8, 36 und 9, 1 völlig ausgefüllt.

(6) Die wiederhergestellte chronologische Ordnung und die wahrscheinliche Ursache der Störungen der Zeitfolge.

Wir haben somit folgende Zeitordnung des Textabschnittes gewonnen:

8, 1—29: Niederlage des Nikanor (und Gorgias) bei Emmaus (166 v. Chr. Mai 25).

8, 34—36: Klägliche Flucht des Nikanor.

[X] + 8, 30—33: [Neue kriegerische Verwicklungen.] Niederlage des [Nikanor(?)] Timotheos und Bakchides, [der Feldherrn des Lysias, bei Betzur] (165 v. Chr. um den 20. November). Siegesfest in Jerusalem. Strafe des Kallisthenes und seiner Genossen.

10, 1—8: Reinigung und Wiederweihe des Tempels; letztere am 25. Kislev (165 v. Chr. Dezember 24).

9, 1—29: („Um jene Zeit") Rückkehr Antiochos' IV. von Elymais. Dieser erfährt die Niederlage des Nikanor und des Timotheos. Erkrankung des Königs. Sein Sendschreiben an die Juden (Regelung der Thronfolge). Tod des Antiochos (164 v. Chr. zwischen Januar und Anfang April).

10, 9: „Also verhielt es sich mit dem Ende des Antiochos, zubenannt Epiphanes."

10, 10: Ereignisse unter der Regierung Antiochos' V. Eupator und seines Reichsverwesers Lysias (bereits Febr./März 164 v. Chr., also vor dem Tode des Antiochos beginnend; mit Recht, wie unten gezeigt wird).

Diese Anordnung ist — das behalte man im Auge — nicht etwa nur eine Forderung von I Makk., sondern auch von II Makk. Dagegen widerspricht — wie wir gezeigt haben — die Anordnung des uns vorliegenden Textes von II Makk. den klaren Angaben des letzteren selbst. Somit scheint es, als ob - wie erwiesenermaßen in so manchen anderen Fällen der alttestamentlichen Schriften[1] — eine spätere Hand das Original in Unordnung gebracht habe. Vor einer solchen Annahme muß jedoch erwiesen sein, daß nicht doch der Verfasser selbst die ihm wohlbekannte chronologische Ordnung in seiner Vorlage zur Erreichung eines wichtigeren Zweckes geopfert hat. Prüfen wir daher zunächst, warum und wie die Störung der Zeitfolge zustande kommen konnte.

Die Unordnung selbst besteht darin, daß von den beiden im ursprünglichen Bericht nebeneinander (zwischen 8, 36 und 9, 1) befindlichen Stellen 8, 30—33 und 10, 1—8 die eine nach oben, die andere nach unten verschoben wurde.

Der Anlaß zur Verschiebung von 10, 1—8 bestand vielleicht darin, daß der ‚kritische' Herausgeber glaubte, 8, 36 und 9, 1 hingen unmittelbar zusammen. Und diese Meinung war anscheinend dadurch begründet, daß in dem 9, 1 ff. mit „um diese Zeit" eingeleiteten Abschnitt Antiochos die Niederlage jenes Nikanor erfährt, von der in dem mit 8, 36 abschließenden Passus die Rede ist. Der Abschnitt 10, 1—8 erschien somit als störender Einschub und wurde dem Bericht 9, 1—29 nachgestellt. Dies war auch der einzige Platz, der dafür noch in Frage kommen könnte; denn hinter 10, 9 paßte er nicht, weil dieser Vers zugleich eine Überleitung zu 10, 10 ff. bildet.

Und nun zu [X] + 8, 30—33! Unser Kritiker hat höchstwahrscheinlich in seiner Vorlage nur den Passus 8, 30—33 vorgefunden, während der Passus X von dem Schreiber jener Vorlage — wahrscheinlich aus Unachtsamkeit — ausgelassen war. In 8, 30—33 ist nun allerdings von der in dem Abschnitt 9, 1 ff. berichteten Niederlage des Timotheos (9, 3) die Rede und insofern hätte es keiner Versetzung bedurft. Wohl aber aus anderen Gründen. Denn 1. schien der unmittelbare Anschluß der Niederlage des Timotheos (8, 30 ff.) an die des Nikanor (8, 21—29) viel natürlicher als an die Betrachtung der nachträglichen Verdemütigung des letzteren (8, 34—36), da der unvermittelte Übergang 8, 30 leicht zu der Meinung

[1] Da mein Buch nicht nur für Exegeten bestimmt ist, so sei hier außerdem noch auf die zahlreichen Fälle hingewiesen, wo die Septuaginta von dem hebräischen Text und die griechischen Editionen unter sich in bezug auf den Ort, an dem sich die gleichen Textpartien finden, abweichen. Vgl. etwa SWETE, Introduction to the Old Testament in Greek (1900), p. 231.

verleiten konnte, daß die beiden Kämpfe unmittelbar hintereinander stattfanden; 2. konnte wohl auch der Umstand in Betracht kommen, daß Phylarches (8, 32) schon sofort und Kallisthenes (8, 33) bald nach der Niederlage des Timotheos ihr Ende fanden, und demgemäß 8, 30—33 dem Abschnitt 8, 34 ff. vorangestellt werden müsse.

Außer diesem Erklärungsversuch läßt sich aber noch eine andere, viel einfachere Lösung geben. Sie umfaßt den ganzen Abschnitt 8, 1—10, 9 und besteht in dem Hinweis auf einen durchgreifenden Plan, der sich nicht nach der Zeitfolge richtet, sondern nur eine psychologisch höchst wirksame Steigerung anstrebt. Die Handlung vollzieht sich in vier Akten mit mehreren Szenen, die eine fortschreitende Verschärfung der Strafe des Antiochos und zugleich den stets wachsenden Triumph des Judentums darstellen.

1. Züchtigung des Bedrängers im offenen Kampf (8, 1—31).

a) Erfolgreicher Kleinkrieg der Makkabäer. b) Ihr Sieg über das königliche Heer von 20000 Mann unter Nikanor, der unter Zurücklassung von 9000 Toten flieht; u. a. Beute fällt auch das zum Ankauf jüdischer Sklaven bestimmte Geld in die Hände der Makkabäer. c) Sieg über das noch größere königliche Heer unter Timotheos und Bakchides, die über 20000 Tote, hochgelegene Festungen und viel Kriegsmaterial einbüßen.

2. Bestrafung der den Juden feindseligsten Diener des Königs (8, 32—36).

a) Phylarches aus der Umgebung des Timotheos wird kurzerhand umgebracht. b) Kallisthenes, der die heiligen Tore verbrannte, wird samt Genossen beim Siegesfest in Jerusalem dem Flammentod überliefert. c) Der Erzschurke (τριαλιτήριος) Nikanor, der die Juden versklaven wollte, flieht mit Schmach bedeckt, verkleidet wie ein entlaufener Sklave, auf einsamen Wegen nach Antiochia, wo er bezeugen muß, daß Gott selbst für die Juden streite[1].

3. Rache Gottes am König selbst, dem ‚Menschenmörder und Gotteslästerer' (9, 1—29).

a) Der Tempelräuber wird schimpflich in die Flucht geschlagen. b) Er empfängt die niederschmetternde Kunde von der Niederlage seines Heeres im Westen. c) Ein schmerzvolles Leiden befällt ihn und ein Sturz aus dem Wagen verrenkt seine Glieder. d) Aber erst in den Qualen der sich jetzt entwickelnden scheußlichen Krankheit kommt dem stolzen, rachesüchtigen Mann die (zu späte) Reue und Selbstverdemütigung — auch gegenüber dem Judentum. e) Er stirbt eines jämmerlichen Todes in der Fremde. f) Der einzige Freund, der den Toten bestattet, muß vor dessen eigenem Sohne nach Ägypten fliehen.

4. Vernichtung des heidnischen Kultes (des Werkes Antiochos') in Jerusalem; Wiedererstehung und Triumph wahrer Religion (10, 1—8).

a) Die Makkabäer nehmen Jerusalem und den Tempel wieder ein[2]. b) Sie zerstören die Götzenaltäre und die heiligen Haine. c) Sie reinigen den Tempel

[1] Obwohl Nikanor hier noch nicht getötet wird, ist doch die Strafe des Feldherrn — ganz seiner Bezeichnung als ‚Erzschurke' entsprechend — in den Augen des Verfassers mit Recht viel schlimmer als der Tod. Dieser wäre ja gegenüber seiner schmachvollen Flucht noch ehrenvoll gewesen.

[2] Wie wenig die Anordnung der ganzen Textpartie sich nach der Zeitfolge richtet, verrät sich aufs deutlichste; denn das sub 2 b erwähnte Siegesfest in Jerusalem setzt ja die Einnahme der Stadt und des Tempels durch die Makkabäer schon voraus.

und bringen auf einem neuerrichteten Altar nach zweijähriger Unterbrechung das erste Opfer dar — genau am Jahrestage der Entweihung (25. Kislev) — und an diesen Weiheakt schließt sich ein achttägiges Fest. d) Ein Volksbeschluß verewigt das Gedächtnis jenes Tages durch gesetzliche Jahresfeier.

Man wird sich kaum der Ansicht verschließen können, daß hiermit der wirkliche Plan der Textpartie 8, 1—10, 9 enthüllt ist. Hiernach dürfte sich ἡ Ἀντιόχου τελευτή im Schlußvers 10, 9 wohl auf den ganzen letzten zweijährigen Lebensabschnitt beziehen, in dem der königliche Frevler eine allseitige Vernichtung erfährt: in seiner Heeresmacht, seinen gleichgesinnten Helfern und Freunden, seiner eigenen Person, seinem Lieblingswerk, der Errichtung des Heidentums auf heiligem Boden. Wohl nicht ohne bittere Ironie wird am Schluß an den Beinamen ‚Epiphanes', ‚der Erlauchte' erinnert.

Müssen wir nun diese Darstellungsweise einem andern zuschreiben als dem Verfasser von II Makk.? Gegen die Urheberschaft des letzteren scheint allerdings zu sprechen, daß die gewählte Anordnung nicht nur die dem Verfasser wohlbekannte wahre Zeitfolge außer acht läßt, sondern auch durch den chronologischen Anschluß 9, 1: περὶ δὲ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον, woraus auf die beiläufige Gleichzeitigkeit der Flucht des geschlagenen Nikanor (8, 34—36) und des über $1\frac{1}{2}$ Jahre später erfolgten Rückzugs des Antiochos geschlossen werden könnte, direkt gegen die Chronologie zu verstoßen scheint. Dazu kommt, daß II Makk. sonst seinen Stoff nicht nach rein psychologischen Grundsätzen ordnet, sondern durchaus der chronologischen Aufeinanderfolge gerecht wird; davon werden wir uns noch genugsam überzeugen.

Hierzu ist Folgendes zu beachten: 1. Ist 9, 1 wirklich unbedingt auf die Flucht des Nikanor (8, 34—36) zu beziehen? Kann der Verfasser nicht an die Niederlage des Timotheos und die darauf folgenden Ereignisse in Jerusalem (8, 32 f.) angeknüpft haben? Dies folgt sogar mit Notwendigkeit aus 9, 3, wonach die Flucht des Königs geraume Zeit nach der Niederlage des Timotheos erfolgt sein muß. Man darf daher nur einwenden, daß die Ausdrucksweise in 9, 1 einen stilistischen Mangel verrät. Dieser fällt aber um so weniger ins Gewicht, als die in Rede stehende Textpartie offensichtlich eine rein psychologische Wirkung erstrebt. 2. Wenn aber dieses Verfahren in II Makk. sonst nicht zutage tritt, so liegt dies schon an dem historischen Stoff, der eine solch einheitliche Auffassung nicht oder kaum gestattet.

So sind wir denn wirklich berechtigt, die Ordnung in 8, 1 — 10, 9 dem Verfasser von II Makk. selbst zuzuschreiben, müssen aber doch auch zugleich annehmen, daß er die wirkliche Zeitfolge der Ereignisse (vgl. S. 359 ff.) gekannt hat. Er fand dieselbe offenbar bei Jason von Kyrene vor[1]. Die Form der Darbietung ist ihm selbst eigentümlich und entspricht gerade in dem vorliegenden Falle seinem 2, 23—25 entwickelten Programm.

[1] Höchstwahrscheinlich hat er von dort auch die Verse 9, 1 und 10, 9 herübergenommen, von denen ersterer den Anschluß mit dem Tempelweihfest herstellte, letzterer den Abschluß des Todesberichtes bildete.

Damit beschließen wir diese Untersuchung, durch welche ohne jede Anwendung von Zwang zwei der größten Schwierigkeiten des II. Buches gelöst sind.

Die bisherigen Versuche — die ich mir nach Abschluß obiger Untersuchung ansah — werden weder dem historischen Tatbestand noch der Auffassung des Verfassers des II. Buches gerecht. Der eine bemerkt zwar, daß eine Stelle sich dem Kontext nicht recht fügen will; aber ohne daß dies zuvor mit triftigen Gründen bewiesen ist, erklärt er auch schon, es liege wahrscheinlich eine Verwechslung mit einer viel späteren Stelle vor, und zwar lediglich deshalb, weil in beiden Stellen derselbe Name vorkommt. Obendrein wird ohne weiteres der Verfasser des Buches für den noch gar nicht bewiesenen Fehler verantwortlich gemacht. Der andere dagegen versucht aus ängstlicher Scheu, auch nur die Möglichkeit einer späteren Störung bei der Textüberlieferung in Erwägung zu ziehen, die vorliegenden Berichte der beiden Bücher um jeden Preis in Einklang zu bringen, ohne in seinem Eifer zu beachten, daß er dabei den beiden Verfassern eine Denk- und Redeweise zuschreibt, die ganz unbegreiflich erscheint und deshalb das Ansehen derselben gleichfalls schädigen müßte.

Als Beispiele hierfür wähle ich die Erklärungsversuche zweier Gelehrten, die um die gleiche Zeit geschrieben haben: den Protestanten Grimm und den Katholiken Patritius. Beide haben zweifellos mit viel Erudition und Scharfsinn geschrieben und noch bis in die neuere Zeit Anhänger gefunden.

Grimm, Kurzgefaßtes exeg. Handb. zu d. Apokryphen, 4. Lief. (1857), S. 143 bemerkt zwar richtig: „Übrigens geschieht die Erwähnung des Bakchides und Timotheos (in II Makk. 8, 30) so unvermittelt, als ob der Leser von ihrer Erscheinung bereits unterrichtet sei"; aber er irrt, wenn er fortfährt: „Es ist daher wohl eine Nachlässigkeit des Epitomators [d. h. des Verfassers des II. Buches im Gegensatz zu Jason von Kyrene] anzunehmen." Und ebenso irrt Grimm, wenn er kurz vorher bemerkt: „Die Erwähnung des Timotheos hat ihren Grund wahrscheinlich in einer Verwechslung mit den in I Makk. 5, 6 f. 11. 34. 37 ff. erzählten Begebenheiten . . ."; denn letztere gehören einer späteren Zeit an (Ende Febr.—Ende Mai 164 v. Chr., vgl. unten S. 370 ff.) und haben obendrein ihre Entsprechung in II Makk. 12, 1 ff. (vgl. u. S. 374. 394 f.). Was aber die zeitliche Lücke von $1^2{}_3$ Jahren zwischen II Makk. 8, 36 und 9, 1 betrifft, so kommt dieselbe Grimm gar nicht zu Bewußtsein. Ebensowenig ist ihm aufgefallen, daß von II Makk. der große Sieg des Judas über Lysias (I Makk. 4, 26—35) — den er S. 71 irrigerweise in das Jahr 164 v. Chr. setzt — nicht berichtet wird. Auch hat er (vgl. S. 157) nicht erkannt, welche Ereignisse durch II Makk. 10, 6 angedeutet werden. Damit war natürlich für Grimm jeder Weg zur richtigen Erkenntnis verschlossen.

Und nun zu Patritius. In seinem Buche De consensu utriusque libri Machabaeorum (Romae 1856) glaubt er S. 254 leicht zeigen zu können, daß das 8, 30 erwähnte Heer des Timotheos und Bakchides ein Teil der nach I Makk. 3, 38 ff. von Lysias entsandten Streitmacht sei. Ptolemäos

(der Statthalter von Cölesyrien und Phönizien) habe geglaubt, mit 20000 Mann das Geschlecht der Juden ausrotten zu können (II Makk. 8, 9); als diese aber versagten, habe Lysias ein Ersatzheer von 47000 Mann (vgl. I Makk. 3, 38 ff.) auf den Kriegsschauplatz abgesandt und zwar unter dem Oberbefehl des Timotheos. Das ist aber eine unzulässige Kombination. Denn I Makk. 3, 38 ff. weiß nichts davon, daß die 47000 Mann erst nachträglich dem Ptolemäos zu Hilfe geschickt worden seien; sie standen vielmehr schon bei Beginn des Krieges unter Ptolemäos, Nikanor und Gorgias. Und wenn in II, 8, 8 f. nicht Lysias, sondern Ptolemäos die militärischen Anordnungen traf, so erklärt sich das einfach damit, daß letzterer im Auftrag oder mit Gutheißung des Reichsverwesers, seines Vorgesetzten, handelte. Die Zahlen (20000 und 47000) decken sich freilich nicht; aber das ist hier nicht auffallend, da — aus irgendeinem noch nicht aufgeklärten Grunde — auch sonst die Zahl der Truppen oder der Gefallenen bei den gleichen Kämpfen im II. Buch von denen des I. Buches erheblich abweicht. Man muß sich also wohl hüten, diese Zahlen rechnerisch miteinander zu verbinden.

Nach Patritius gehören also die Niederlage des Nikanor (bei Emmaus) und die des Timotheos und Bakchides dem gleichen Jahre 166 v. Chr. an. Trotzdem besteht für P. zwischen II Makk. 8, 36 und 9, 1 ff. keine Lücke, da er die Zeitfolge der in 9, 1 ff. geschilderten Ereignisse willkürlich interpretiert.

Man prüfe selbst seine hier wiedergegebene Komposition (S. 258): „Antiochos per Mediam reversus est in Babyloniam. In itinere, Ecbatanis quum substitisset, nuntiatum ipsi est primo de Nicanore deinde de Timotheo a Juda devictis iraeque impotens ultimam Judaeorum perniciem meditari coepit. Post hiemem Babylone traductam bellum intulit Artaxiae regi Armeniorum ... Hoc bello confecto in Persidem reversus audit primo de Lysiae clade fugaque, postque aliquot menses, quum venisset in eam Persidis regionem quae Paraetacene vocatur nuntius ei affertur ut Judaei templum Hierosolymae atque Bethsuram muris communissent. Quo nuntio commotus statim iter aggreditur consilia in Judaeos excogitata exsequuturus; sed numine percussus moxque lapsus e curru, morbo ingravescente, subsistere coactus est ac decumbere Tabis urbe Paraetacenes ... tandem diem vixit supremum."

P. nimmt also zunächst an, Antiochos sei in Babylon angekommen; aber I Makk. 6, 4 heißt es nur: *ἀπῆρεν ἐκεῖθεν ... ἀποστρέψαι εἰς Βαβυλῶνα* „er brach von dort (Elymais) auf ... um nach Babylon zu gelangen". Von einer wirklichen Ankunft oder gar Überwinterung daselbst kann gar nicht die Rede sein; denn es folgt sofort (6, 5): *καὶ ἦλθεν ἀπαγγέλλων τις αὐτῷ εἰς τὴν Περσίδα* (Nachricht von der Niederlage des Lysias und ihren politischen und religiösen Folgen). Da ist es doch sonnenklar, daß diese Botschaft nicht erst über $1\frac{1}{2}$ Jahr nach der Rückkehr von der Elymais, sondern während der Rückkehr selbst anlangte, obendrein nicht tropfenweise, wie P. annimmt, sondern auf einmal. Gleicherweise widerspricht seine Komposition auch II Makk. 9, 3 ff., wonach den schlimmen Meldungen aus

dem Westen alsbald die tödliche Krankheit folgte. Daß der König trotz großer Schmerzen (9, 5), von Wut gegen die Juden getrieben, eiligst heimwärts strebt, ist verständlich; aber der von P. dort eingeschobene Krieg gegen Artaxias von Armenien wirkt wie ein deus ex machina. Von diesem Kampfe spricht weder das I. noch das II. Buch und zwar aus dem einfachen Grunde, weil er dem Zug nach der Elymais vorausging, also gar nicht hierher gehört. Dies genügt wohl, die Haltlosigkeit der obigen Darstellung P.s erkennen zu lassen. Zwei Gründe vor allem haben dieselbe veranlaßt: 1. die irrige Deutung von II Makk. 8, 30 und I Makk. 6, 4; 2. der Umstand, daß die Hiobspost aus dem Westen nach II Makk. 9, 3 bei Ekbatana (Medien), nach I Makk. 6, 5 aber in Persien anlangte und dort von der Niederlage des Nikanor und Timotheos, hier dagegen von der des Lysias die Rede ist. Daß es sich aber hier um die gleichen Ereignisse handelt, konnte P. schon deshalb nicht erkennen, weil er für das Ekbatanarätsel so wenig wie seine modernen exegetischen Kollegen eine Lösung wußte, und aus wohlberechtigtem Festhalten an der Überlieferung ‚Ekbatana' nicht als einen Irrtum der Schrift erklären durfte und wollte. Wie es sich damit verhält, wird unten sub G, 387 ff. gezeigt werden.

D. Die Kämpfe des Judas gegen die Idumäer (I Makk. 5, 3—5; II Makk. 10, 14—23) und Ammoniter (I Makk. 5, 6—8), Februar 164 v. Chr. Der Einfall des syrischen Generals Timotheos in Judäa; seine Niederlage und sein Tod in Gazara (II Makk. 10, 24—38), März 164 v. Chr.

Nach der achttägigen Feier des Tempelweihfestes 165 v. Chr. Dezember 24—31 machten sich die Juden daran, den Berg Sion mit hohen Mauern und starken Türmen zu umgürten und ebenso die Stadt Betzur zu befestigen, um dadurch ein Bollwerk gegenüber Idumäa zu schaffen (I Makk. 4, 60—61; vgl. auch 6, 7). Als aber die Heiden ringsum vernahmen, daß die Juden ihren Altar wieder aufgebaut und das Heiligtum wiederhergestellt, gerieten sie in großen Zorn und beschlossen, die Juden auszurotten (I Makk. 5, 1—2). Das ist die Lage der Dinge im Januar Februar des Jahres 164 v. Chr.

I. Judas züchtigt die Idumäer Ende Februar 164 v. Chr.

Die ersten Angriffe gegen die Juden machten die Söhne Esaus, die Idumäer, in der Landschaft Akrabattene. Diesen gilt daher der erste Kriegszug des Judas. Er bereitet ihnen eine verdemütigende Niederlage und nimmt Beute von ihnen. Dann wendet er sich gegen die Bewohner von Bajan, welche sich als heimtückische Wegelagerer an den Juden vergangen hatten. Er belagert die Türme, in die sie sich geflüchtet haben, vollstreckt (gemäß Deut. 7, 2) den Bann an ihnen, indem er die Türme samt Insassen verbrennt. So nach I Makk. 5, 3—6.

Entsprechend, doch ausführlicher lautet der Bericht II Makk. 10, 14—23. Hiernach suchte Gorgias, der syrische Befehlshaber, mit Soldtruppen den

Krieg im Gange zu halten. Und zugleich mit ihm machten auch die Idumäer selbst, die günstig gelegene Festungen innehatten, und zu denen die aus Jerusalem verjagten Heiden geflohen waren, den Juden viel zu schaffen. Makkabäus aber dringt in Idumäa ein, erstürmt die dortigen Festungen und macht viele der Feinde nieder. Eine große Zahl derselben hat sich in zwei besonders feste Türme geflüchtet, zu deren Belagerung Judas den Simon und Joseph, sowie Zachäus mit seinen Leuten zurückläßt, um selbst eine andere Stadt zu belagern. Aber die Leute des Simon lassen sich von den Belagerten bestechen, und so gelingt es einer Anzahl der letzteren zu entwischen. Makkabäus, hiervon benachrichtigt, bestraft die Verräter mit dem Tode und erobert die beiden Türme.

Der Vorzug des Berichtes von I Makk. liegt in der genaueren Ortsbezeichnung; der des Berichtes II Makk. in der deutlichen Kennzeichnung der Ereignisse und ihres genetischen Zusammenhangs. Daß gerade die Idumäer an erster Stelle gegen die Juden auftraten, hat einen zweifachen Grund. Erstens war Gorgias, der von den Juden früher (I Makk. 4, 1 ff. und II Makk. 8, 9) geschlagen worden, zu jener Zeit (vgl. II Makk. 12, 32) Befehlshaber in Idumäa; die hier einsetzende Bewegung gegen die Juden wurde begreiflicherweise von ihm begünstigt. Zweitens war es gleichfalls natürlich, daß die aus Jerusalem vertriebenen hellenisierenden Juden, welche bei den Idumäern Aufnahme gefunden hatten, das Feuer des Hasses gegen die Makkabäer schürten [1].

Die Frage nach der Zeit des Idumäischen Feldzugs scheint uns allerdings auf einen erheblichen chronologischen Irrtum in II Makk. zu führen. Denn nach 10, 10 gehören die Ereignisse 10, 24—38 in die Regierungszeit Antiochos' V., fallen also, da Antiochos IV. nach I Makk. 6, 16 erst in dem am 27. März 164 v. Chr. beginnenden Jahre 149 SÄ starb, frühestens auf Ende März. Nun folgt aber auf den Zug nach Idumäa zunächst die sogleich zu besprechende unglückliche Invasion des Timotheos (10, 24—38) und hierauf erst (vgl. 11, 1) der Kampf mit Lysias (11, 1—12), der bereits vor dem 11. April zu Ende war (siehe unten S. 384). So müßten also alle drei genannten Vorgänge innerhalb zweier Wochen sich abgespielt haben, was völlig ausgeschlossen ist. Folglich — so scheint es — ist die Angabe des II. Makkabäerbuches, die Kämpfe in Idumäa hätten sich unter der Regierung Antiochos' V. ereignet, unzutreffend. Obendrein kann es nicht zweifelhaft sein, daß I Makk. jene Kämpfe vor den Tod des Antiochos' IV. setzt; denn sie bilden das erste Glied jener Kette von kriegerischen Verwicklungen (I Makk. 5, 3—68), die dem Todesgang Antiochos' IV. (6, 1—14) vorangestellt werden. Der Widerspruch zwischen den beiden Makkabäerbüchern scheint hiernach unleugbar. Und dies gilt der rationalistischen Kritik auch wirklich als ausgemachte Tatsache. Was aber die Vertreter der entgegengesetzten Richtung dagegen vorbringen (vgl. z. B. Knabenbauer S. 384), reicht zur Lösung der Schwierigkeit gewiß nicht aus. Eine wirk-

[1] Es ist merkwürdig, daß keiner der mir zu Gesicht gekommenen Kommentare auf jene beiden Beziehungen und insbesondere auf die zwischen Gorgias und den Idumäern hinweist.

liche Lösung kann nur durch den Beweis erbracht werden, daß Antiochos V. schon vor dem Tode seines Vaters als Regent des ganzen Reiches auftrat und Lysias von ihm zum universellen Reichsverweser ernannt war. Dafür werden wir aber unten sub G die notwendigen Belege bieten.

II. Judas siegt über die Ammoniter unter ihrem Führer Timotheos (A), 164 v. Chr.

III. Der syrische Feldherr Timotheos (B) fällt mit starkem Heere in Judäa ein, wird aber von Judas geschlagen, verfolgt und getötet, März 164 v. Chr.

Obwohl die beiden Ereignisse in gar keiner Beziehung zueinander stehen, so schien es doch mit Rücksicht auf diesbezügliche irrige Meinungen ratsam, sie gemeinsam zu erörtern. Gemäß I Makk. 5, 6—8 zieht Judas nach der Bestrafung der Idumäer (5, 3—5) hinüber gegen die Ammoniter. Er findet daselbst eine starke Macht und viel (Kriegs-)Volk (*χεῖρα κραταιὰν καὶ λαὸν πολύν*) unter der Führung des Timotheos (A) vor. Judas schlägt denselben in mehreren Treffen, erobert die Festung *Ἰαζήρ* und kehrt darauf wieder nach Judäa zurück.

In II Makk. 10, 24—38 dagegen folgt auf den Kampf des Judas mit den Idumäern der Anzug jenes Timotheos (B), „den die Juden früher geschlagen hatten", gegen Judäa. Er hat aus fremdem Kriegsvolk ein großes Heer aufgebracht und verfügt auch über die von Asien gekommene zahlreiche Reiterei. Seine Annäherung versetzt Makkabäus und die Seinen in großen Schrecken. Aber durch Gebet und eine himmlische Vision gestärkt ermannen sie sich und schlagen den Feind. Timotheos selbst flieht nach der Festung *Γάζαρα*, deren Kommandant sein Bruder Chäreas war. Judas belagert die Festung und erobert sie. Timotheos wird ergriffen und nebst Chäreas und Apollophanes erschlagen.

Die nichtkatholische Exegese pflegt die beiden Berichte auf dieselben Ereignisse zu beziehen. Demgemäß ist Timotheos (A), der Führer der Ammoniter, = Timotheos (B), der in Judäa einfällt; ebenso sind die beiden Festungen *Ἰαζήρ* in I Makk. und *Γάζαρα* in II Makk. identisch. Die Widersprüche der beiden Berichte aber sollen auf der Unkenntnis und Kritiklosigkeit sowie der Vorliebe für alles Sagen- und Wunderhafte auf seiten des Verfassers des II. Buches beruhen.

So Grimm, a. a. O. 162 und 174. An erster Stelle meint er bezüglich II Makk. 10, 24—38: „Da auch I Makk. 5 fast unmittelbar nach dem Kampfe mit den Edomitern (v. 3) ein summarischer Bericht folgt über viele Schlachten, welche die Juden gegen Timotheos bestanden hätten (v. 6—8), nur daß, ganz abgesehen von sonstigen Differenzen, dort Ammonitis, hier Judäa der Schauplatz des Kampfes ist: so kann es kaum einem Zweifel unterliegen, daß unser Erzählungsstück die sagenhafte Entstellung und wunderhafte Ausschmückung des I Makk. 5, 6—8 erzählten Tatbestandes ist." Auch „kann es keinem Zweifel unterliegen, daß der Berichterstatter die Festung

Jazer (I Makk. 5, 8) mit Gazara verwechselt." Was aber Timotheos (in II Makk. 10, 24 ff.) betrifft, so besteht für GRIMM (S. 174) kein Zweifel, daß er derselbe sei wie Timotheos in I Makk. 5, 6 ff. und in II Makk. 12, 2. 18.

Es gibt also nach ihm in II Makk. nur einen Timotheos und die Nachricht vom Tode des Timotheos in II Makk. 10, 37 beweist nur, „daß JASON seine Berichte ohne Kritik aus verschiedenen Quellen schöpfte".

Eine im wesentlichen gleiche Ansicht vertritt u. a. auch der Anglikaner RAWLINSON bei WACE, The Holy Bible, Apocrypha, Vol. II (1888) p. 612 ff. Eigentümlich ist RAWLINSON nur der Versuch, die beiden Berichte in Einklang zu bringen „by supposing an omission of the earlier circumstances of the compaign by the author of I Macc., and an imperfect knowledge of the geographical data on the part of the present writer [II Makk.]. Timotheos may have begun by invading Judaea and threatening Jerusalem, but may afterwards have withdrawn across the Jordan, whither Judas may have pursued him".

Die katholische Exegese lehnt eine solche Auslegung natürlich ab. Sie bestreitet, daß II Makk. 10, 24–37 sich auf dieselben Ereignisse oder auch nur auf zwei verschiedene Phasen desselben Kampfes bezieht wie I Makk. 5, 6—8, und nimmt an, daß Timotheos an jener ersten Stelle wohl mit dem in II Makk. 8, 30, nicht aber mit dem in II Makk. 12, 2 zusammenfällt. Dagegen sei Timotheos in I Makk. 5, 6—8 mit letzterem identisch. Die beiden Kampfberichte sind in der Tat einander so unähnlich, daß es ganz unbegreiflich ist, wie man sie als Ausdruck für die nämlichen Vorgänge ansehen kann. Denn die einzigen Gründe, die man dafür geltend macht, sind 1. daß beide Kämpfe mit der Eroberung einer Festung endigten, deren Name Gazara im zweiten Fall einen ähnlichen Klang hat wie Jazer im ersten, 2. daß in beiden Kämpfen ein Timotheos Führer des feindlichen Heeres ist, 3. daß sowohl in I Makk. als auch in II Makk. der Kampf mit den Idumäern vorausgeht. Alle diese drei Gründe sind aber völlig hinfällig. Dies zu zeigen ist unsere nächste Aufgabe.

Ad 1. Zunächst ist es etwas ganz Gewöhnliches, daß die Eroberung einer Festung (als der letzten Zufluchtsstätte des im offenen Felde geschlagenen Feindes) den letzten Akt des Kriegsdramas bildet. Was aber den Namen der Festung Gazara[1] (in II Makk.) betrifft, so kann er gar nicht auf einer Verwechslung mit Jazer[2] (I Makk.) beruhen. Dies ergibt sich durch

[1] Die Lage von Gazara (Gezer) — vier römische Meilen (6 km) westnordwestlich von Nikopolis (= Emmaus, heute ʿAmwas) hat schon EUSEBIUS (Onomast. ed. Lagarde p. 244) nahezu richtig gekennzeichnet, wie CLERMONT-GANNEAU durch die Entdeckung von Tell-Dschezer 1873 und obendrein durch seinen ganz in der Nähe desselben 1874 gemachten Fund von Bruchstücken zweier hebräisch-griech. Inschriften festgestellt hat, von denen eine die Worte תחם גזר („Grenzen von Gezer") bietet. Bezüglich weiterer Ausgrabungen vgl. LAGRANGE, Rev. Bibl. 1899, 402 ff. und MACALISTER, Quarterly Statements 1903, 48. 306; 1904, 212 ff.

[2] Jazer = יַעְזֵר (Num. 21, 32; 32, 1); יָעִיר (I Chron. 26, 31; Num. 21, 24 [LXX B ed. de Lagarde]: ὅτι Ἰαζὴρ ὅρια υἱῶν Ἀμμών ἐστιν. S. E. HIERONYMUS, De situ et nominibus locorum hebraicorum, ed. Migne, Patrol. latina tom. XXIII, c. 909 sq.: „Asor, sive Jazer terminus urbis Ammon, quae nunc Philadelphia dicitur, . . . et est in octavo circiter lapide eius ad solis occasum vicus Iazer usque in

folgende Erwägungen. Gazara war im Westen wie Betzur im Süden und die Burg in Jerusalem selbst einer jener festen Plätze, durch deren Besitz die Syrer sich die Herrschaft über Judäa zu sichern suchten. Zwar scheint es nach I Makk. 9, 52, daß Gazara erst im Jahre 152 SÄ[1] (161 v. Chr.) durch Bakchides befestigt worden und somit die Angabe II Makk. 10, 32 f., wonach die Stadt schon 164 v. Chr. ein ‚sehr fester Platz' war, auf jeden Fall irrig sei [wie auch Grimm a. a. O. 163 behauptet]. Wäre dem so, so müßten auch Betzur und die Burg in Jerusalem vor 161 v. Chr. nicht befestigt gewesen sein; denn diese werden in I Makk. 9, 52 mit Gazara in eine Linie gestellt: *καὶ ὠχύρωσε τὴν πόλιν τὴν Βαιθσούραν καὶ Γάζαρα καὶ τὴν ἄκραν*. Aber die Burg war längst vorher befestigt und das gleiche gilt von Betzur (I Makk. 4, 61; 6, 26. 31). Also kann es sich in I Makk. 9, 52 nur um eine Verstärkung bzw. Ausbesserung der bereits vorhandenen Befestigungen handeln. Die Notwendigkeit dieser von Bakchides 161 v. Chr. getroffenen Maßregel bezüglich Gazaras wird aber gerade durch die Beschädigungen der Verteidigungswerke, welche die Stadt durch die Belagerungstruppen im Jahre 164 v. Chr. erlitt (II Makk. 10, 36), aufs schönste begründet. Der vermeintliche Widerspruch stellt sich somit als überraschende Bestätigung dar: Gazara war zur Zeit, wo der geschlagene Timotheos sich dahin flüchtete (II Makk. 10, 32), wirklich eine Festung. Und nicht ohne Grund suchte der syrische General gerade dort sein Heil. Er war — offenbar wie Nikanor und Gorgias zwei Jahre zuvor — in der Gegend von Emmaus gegen Judäa vorgerückt und wurde dann wie diese rückwärts bis Gazara verfolgt (vgl. I Makk. 4, 3. 15), wo zudem sein Bruder Chäreas Kommandant war (II Makk. 10, 32. 37). Hier ist also alles in vollster Ordnung. Von einer Verwechslung der Festung Gazara mit der ammonitischen Festung Jazer keine Spur.

Ad 2. Auch hat der Feldherr Timotheos in II Makk. 10, 24 ff. gar nichts mit dem gleichnamigen Führer der Ammoniter in I Makk. 5, 6—8 zu tun.

Ersterer ist der schon 8, 30 erwähnte syrische Heerführer, auf dessen Niederlage in II Makk. 10, 24 hingewiesen wird. Ihm steht eine so große Macht zu Gebote, daß Makkabäus und seine Schar zunächst in Schrecken gerät. Zweifellos ist er von Lysias selbst zur Eroberung von Judäa ausgesandt; denn der vom Reichsverweser kurz nach der Niederlage und dem Tod des Timotheos unternommene Zug gegen die Juden ist zugleich als Racheakt aufzufassen, wie aus II Makk. 11, 1: *λίαν βαρέως φέρων ἐπὶ τοῖς γεγονόσι* klar hervorgeht.

Der andere Timotheos hingegen, der in I Makk. zunächst die Ammoniter anführte (5, 6—8), sich dann an die Spitze der Heiden in Gilead stellte, von Judas Makk. aber in mehreren Treffen geschlagen ward (I Makk. 5, 9—13; 24—44; II Makk. 12, 10—32), war das Haupt von bunt zusammengewür-

praesentem diem permanens" [vgl. Bejt Zer'a bei Musil, Arabia Petraea I (Moab) S. 390 und 408]. Hieronymus l. c. 951: „Iazer ... in decimo lapide Philadelphiae ad solis occasum ... et distat ab Esebon millibus quindecim, e qua magnum flumen erumpens a Jordane suscipitur." (Hier meint er nach Musil a. a. O. 394: es-Sūr.)

felten heidnischen Freischaren, die im Ostjordangebiet — und lediglich hier — die daselbst ansässigen Juden hart bedrängten. Vor diesem Timotheos erzitterten die Makkabäer nicht. Auch stand er höchstens im geheimen im Einvernehmen mit Lysias, dem Reichsverweser. (Zur Frage, ob er mit dem II Makk. 12, 2 genannten Befehlshaber Timotheos (C) identisch sei, siehe unten.)

Ad 3. Was endlich die Reihenfolge der Ereignisse betrifft, so folgt aus dem Vergleich der beiden Bücher nicht im mindesten die zeitliche Koinzidenz von I Makk. 5, 6—8 und II Makk. 10, 24—38. Vielmehr fanden die hier geschilderten Kämpfe gegen den syrischen General Timotheos nach der dort erzählten Niederwerfung der ammonitischen Freischaren unter ihrem Führer Timotheos statt.

E. Zweiter Sieg des Judas über Lysias und der durch vier briefliche Dokumente eingeleitete Friedensschluß (II Makk. 11, 1—38), während des März April 164 v. Chr.

1. Kurzer Überblick über die Ereignisse.

Um die Niederlage und den Tod des Generals Timotheos zu rächen, sammelt Lysias „ganz kurze Zeit darauf" (11, 1 ff.) ein gewaltiges Heer und zieht von Süden her gegen Judäa. Er setzt der Festung Betzur hart zu. Judas aber eilt derselben zu Hilfe und erringt einen glänzenden Sieg. Lysias selbst entkommt, ist aber klug genug, dem unüberwindlichen Gegner Frieden anzubieten. Judas ist einverstanden. Die jüdischen Gesandten melden ihrem Volk die Zugeständnisse des Königs und überbringen zugleich ein Begleitschreiben des Lysias, datiert: im 148. Jahre, am 24. Dioskoros. Auch der König selbst richtet sowohl an Lysias als an die Juden unter dem 15. Xanthikos des gleichen Jahres einen huldvollen Brief, und in einem vierten Briefe an die Juden, ebenfalls vom 15. Xanthikos, heißen die römischen Botschafter, die sich gerade auf dem Wege nach Antiochien befinden, die dem König durch Lysias unterbreiteten Vorschläge gut und sichern den Juden ihre Mitwirkung zu.

2. Die Echtheit der vier brieflichen Urkunden.

Bevor wir daran gehen, vorstehende Daten zu verwerten, darf natürlich bezüglich der Echtheit der vier Briefurkunden nicht der geringste vernünftige Zweifel bestehen. Ist dem so? Um das Urteil hierüber zu erleichtern, lassen wir zunächst die vier Briefe in deutscher Übersetzung folgen, indem wir nur dort den griechischen Wortlaut beifügen, wo es die Klärung des Wortsinnes oder der Zweck der Erörterung erheischt.

I. Lysias an das Volk der Juden (11, 16—21).

Lysias entbietet dem Volke der Juden seinen Gruß. Johannes und Absalom, euere Gesandten, haben den unterzeichneten Verhandlungsakt (*τὸν ὑπογεγραμμένον χρηματισμόν*) überreicht und bezüglich der darin kundgegebenen Dinge um Bescheid ersucht. Was nun auch dem König vor-

getragen werden mußte, habe ich genau berichtet, und was zulässig war, hat er gewährt. Solltet ihr nun in der freundlichen Gesinnung gegen die Regierung beharren, so will ich mich auch künftig bestreben, zur Förderung euerer Wohlfahrt mitzuwirken. Über die Einzelpunkte habe ich diesen (= eueren) und meinen Abgesandten Weisung erteilt, mit euch zu verhandeln. Lebt wohl! Im 148. Jahr, am 24. des Dioskoros (*Διοσκορινθίους*; Vulg.: mensis Dioscori).

II. Antiochos V. an Lysias (11, 22—26).

König Antiochos entbietet dem Bruder Lysias seinen Gruß. Nachdem unser Vater zu den Göttern entrückt worden ist (*τοῦ πατρὸς ἡμῶν εἰς θεοὺς μεταστάντος*), hegen wir das Verlangen, daß alle Angehörigen unseres Königreichs der Sorge für ihre eigenen Angelegenheiten obliegen mögen. Da wir nun vernommen haben, daß die Juden dem von unserem Vater verlangten Übertritt zum griechischen Wesen nicht zustimmen, sondern ihre eigene Lebensweise vorziehen und beantragen, daß ihnen ihre Satzungen zugestanden werden, und es unser Wille ist, daß auch dieses Volk unbehelligt (fern von Beunruhigung) bleibe, so entscheiden wir, daß ihnen ihr Heiligtum zurückgegeben werde, und daß sie als Staatsbürger nach dem Brauche ihrer Vorfahren leben. So wirst du wohl daran tun, zu ihnen zu schicken und die Rechte [zum Frieden] zu bieten, damit sie unsere Gesinnung erkennend guten Mutes seien und freudig sich der Besorgung ihrer Angelegenheiten hingeben. [Ohne Datum.]

III. Antiochos V. an den Hohen Rat und das Volk der Juden (11, 27—33).

König Antiochos entbietet dem Hohen Rat und den übrigen Juden seinen Gruß. Wenn ihr euch wohl befindet, so ist es das, was wir wünschen. Auch uns selbst geht es gut. Es hat uns Menelaos mitgeteilt, daß ihr zurückzukehren (*ἀπελθόντας*) und euch euren Angelegenheiten zu widmen wünscht. Denjenigen nun, die bis zum 30. Xanthikos heimkehren (*ἀπαπορευομένοις*), sei es gestattet und zwar mit der Zusicherung, daß den Juden der Gebrauch ihrer eigenen Speisen und Satzungen freistehen soll, wie auch ehedem, und daß niemand von ihnen auf irgend eine Weise wegen der (unbewußten) Vergehen (*περὶ τῶν ἠγνοημένων*) belästigt werden darf. Zugleich sende ich den Menelaos, der euch ermuntern wird. Lebet wohl! Im Jahre 148, am 15. Xanthikos.

IV. Die römischen Gesandten an die Juden (11, 34—38).

Quintus Memmius und Titus Man(i)lius, Gesandte der Römer, entbieten den Juden ihren Gruß. Mit allem, was Lysias, der Vetter des Königs, euch gewährt hat, sind auch wir einverstanden. Was jedoch die Dinge angeht, die er dem König vorzulegen für gut befunden hat, so ziehet dieselben in Erwägung und sendet alsbald jemand, damit wir eine Erklärung zu euerem Vorteil geben können. Wir sind nämlich auf der Reise nach Antiochien. Beeilt euch daher und sendet einige, damit wir erfahren, welcher Meinung ihr seid. Lebet wohl! Im Jahre 148, am 15. Xanthikos.

Die meisten nichtkatholischen Exegeten halten die vier Briefe entweder für einfachhin gefälscht oder wollen höchstens einige Elemente derselben als echt anerkennen [1]. Andere halten die drei ersten Briefe für sehr verdächtig und den vierten für eine Fälschung [2]. Wieder andere geben zwar die Echtheit der Dokumente zu, behaupten aber, sie seien an falscher Stelle eingereiht, da wenigstens drei derselben in Wirklichkeit den Verhandlungen nach dem Zug des Lysias im folgenden Jahre angehören [3].

Da die letztere Ansicht hauptsächlich auf irrigen Voraussetzungen bezüglich der Epochen der Ären der beiden Makkabäerbücher beruht und diese Fragen schon oben S. 352 f. endgültig erledigt sind, so können wir uns auf die Beantwortung derjenigen Einwände beschränken, welche die Echtheit der Dokumente direkt oder indirekt bezweifeln bzw. leugnen. Sie finden sich vor allem bei Grimm, Exeg. Handb. z. d. Apokryphen IV, 171 f. Einiges hat schon Niese, Kritik der beiden Makkabäerbücher 63–78 erledigt. Es ist nur zu bedauern, daß dieser Gelehrte bei seinem an sich löblichen Bestreben, den Verfasser des II. Makkabäerbuches zu rechtfertigen, den des I. Buches herabsetzt [4], und mehrfach von ganz irrigen chronologischen und historischen Annahmen ausgeht [5]. Seine Vorliebe für II Makk. hindert ihn übrigens keineswegs, denselben nicht nur starker Übertreibung, sondern auch grober Irrtümer zu beschuldigen [6].

Erster Einwand: Im dritten Brief (des jungen Königs an den Hohen Rat und die jüdische Nation) wird 11, 29 vorausgesetzt, die Juden seien vom syrischen Heer auf einer Anhöhe (Jerusalem, wohl Tempelberg) eingeschlossen und wünschen freien Abzug, für den ihnen unter dem 15. Xanthikos eine Frist bis zum 30. Xanthikos gewährt wird. Dem steht jedoch folgendes entgegen: 1. Jener Belagerungszustand widerspricht dem entscheidenden Sieg der Juden 11, 11—12. 2. Der Bericht über den unmittelbar vorausgegangenen Kampf enthält keine Belagerung Jerusalems bzw. des Heiligtums; eine solche kommt erst in dem späteren Kriegszug des Lysias (I Makk. 6, 51) vor; daher kann der Brief höchstens den Friedensverhandlungen (I Makk. 6, 61 f.) im Jahre 150 SÄ (163 v. Chr.) angehören, steht

[1] So schon Wernsdorff, Bertholdt, Ewald, Grimm (siehe des letzteren Exeg. Handb. z. den Apokr., 4. Lief., S. 172 ff.) und seine Nachfolger.

[2] Vgl. Wace, The Holy Bible, Apocrypha II, S. 616—620.

[3] Clinton, Fasti Hellenici III, 373 f. und Unger, Sitzungsber. d. Münchener Akadem. Philos.-histor. Kl. 1905, S. 281 ff.

[4] Beispielsweise erklärt er, I Makk. habe vermutlich die Zeitordnung der Ereignisse tendenziös umgestellt (S. 61 f.); der Tod des Epiphanes falle — gegen I Makk. 6, 16 — nicht ins Jahr 149 (= 164 3 v. Chr.), sondern in den Dezember 165 v. Chr. (S. 75 f.) und nach I Makk. gehören alle Kämpfe in 5, 1—68 der Regierung des Epiphanes an (S. 56). Niese läßt dabei ganz außer acht, daß I Makk. mit Fug und Recht alle diese Kämpfe, weil aus derselben Ursache hervorgegangen, in ununterbrochener Folge darstellt und erst dann die teils etwas weiter zurückliegenden, teils aber auch gleichzeitigen Ereignisse im fernen Osten erzählt (6, 1—17).

[5] So z. B. identifiziert Niese den Sieg des Judas über Lysias in II Makk. 11, 1 ff. mit dem in I Makk. 4, 34 ff (S. 68), die Belagerung von Gazara in II Makk. 10, 30 mit der von Jazer in I Makk. 5, 8 (S. 57, Anm. 4; S. 76, Anm. 1).

[6] Auch Niese läßt den II Makk. 10, 37 erschlagenen Timotheos in 12, 2 wieder von den Toten auferstehen (S. 6, Anm. 3; S. 57, A. 4).

also mindestens an falscher Stelle. 3. Endlich wird die Frist von nur 15 Tagen dadurch illusorisch, daß sie schon ganz oder nahezu verstrichen ist, bevor das königliche Schreiben an die Belagerten gelangt.

Antwort: 1. Es handelt sich dort gar nicht um den freien Abzug von Belagerten, sondern um die Heimkehr von Vertriebenen; das ist der Sinn von *κατελθόντες* (v. 29) und *καταπορευομένοι* (v. 30). So schon Niese. 2. Von einer Belagerung Jerusalems ist hier erst recht nicht die Rede. Außerdem kann der dritte Brief vom 15. Xanthikos (11. April) (und auch die drei andern) sich schon deshalb nicht auf Friedensverhandlungen im Jahre 163 v. Chr. beziehen, weil — wie unten sub **J** gezeigt wird — dieselben frühestens in den Juli fielen. 3. Das königliche Sendschreiben bedurfte, um von Antiochien nach Jerusalem zu gelangen, nicht etwa zwei Wochen, sondern nur $2^1{}_2-3$ Tage. Denn Antiochia—Seleucia = 120 Stadien = 22,2 km = 5 Wegstunden; Seleucia—Joppe (Jāfā) (bei direkter Fahrt) = 450 km, die mit guten Seglern in 2 Tagen, mit Transportschiff in 2,6 Tagen zurückgelegt werden konnten; Joppe—Jerusalem = 65 km = 14—15 Wegstunden (nach Bädeker 8 St. zu Wagen)[1].

Zweiter Einwand: Unglaublich ist es, daß der beim Tode des Vaters (149 SÄ) erst neun Jahre alte Prinz die Kabinettsordre (zweiter Brief = 11, 22—26) an seinen Vormund Lysias erlassen habe. Der Konzipient des Briefes scheint die Tatsache, daß Antiochos V. damals unmündig war, nicht gekannt oder nicht beachtet zu haben.

Antwort: 1. Die Angabe bei Appian, Antiochos V. sei bei seinem Regierungsantritt erst neun Jahre alt gewesen, haben wir bereits oben S. 329 als irrig nachgewiesen. Nach den babylonischen Keilinschriften war er mindestens zehn Jahre (174 Frühjahr—164 Frühjahr) Mitregent seines Vaters. Die Angabe bei Porphyrius (Euseb. Chron. ed. Schoene I, 253), der Prinz sei bei dem Tode des Vaters zwölf Jahre alt gewesen, zu bezweifeln, liegt nicht der mindeste Grund vor. 2. Daß Antiochos noch unmündig war, wußte auch der Verfasser von II Makk., wie 11, 1 klar bezeugt. 3. Niemand fällt es ein, zu glauben, der Prinz habe die ‚Kabinettsordre' selbst verfaßt; sie konnte von irgend einem königlichen Rat dem jugendlichen König zwecks Unterschrift unterbreitet worden sein. Für Lysias selbst, der ihn nach I Makk. 6, 17 auf den Thron erhoben, kam sehr viel darauf an, die Autorität des jugendlichen Fürsten vor der Öffentlichkeit auf jede Weise zur Geltung zu bringen, da ja die Fortdauer oder doch die formelle Berechtigung seines Reichsverweseramtes sich lediglich auf jene Autorität und nicht auf die Antiochos' IV. stützte (letzterer hatte ihn ja abgesetzt; vgl. I Makk. 6, 14). Es liegt daher sehr nahe, daß Lysias selbst das offenbar für die Öffentlichkeit berechnete Schreiben veranlaßt hat. (Zum vollen Verständnis dieses Gedankens sind die Darlegungen unten sub **G** von Nutzen.)

[1] Damit soll natürlich nicht behauptet werden, daß die Botschaft gerade auf diesem Wege nach Jerusalem gelangte. Sie konnte auch auf dem Landwege mit Wechselpost ihr Ziel in wenigen Tagen erreichen.

Dritter Einwand: Das vierte Schreiben (der nach Antiochien reisenden römischen Gesandten) verrät seine Unechtheit 1. durch die seleukidische Art des Ausfertigungsdatums: im 148. Jahre, am 15. des Xanthikos, da die Römer ihre Jahre bekanntlich nach den Konsuln zählen; 2. durch die Gleichzeitigkeit des Datums mit dem des Erlasses des Königs an die jüdische Nation (dritter Brief); denn diese Übereinstimmung erscheint wie eine ‚prästabilierte Harmonie'; auch muß es befremden, daß die königliche Entscheidung der von den Römern in Aussicht gestellten Verwendung am Hofe vorauseilt.

Antwort: 1. Die syrische Datierungsweise kann nicht im mindesten überraschen, denn es handelt sich hier gar nicht um ein offizielles, von der römischen Regierung ausgehendes Dokument, sondern um ein gelegentliches, erst auf der Reise veranlaßtes freundschaftliches Schreiben der Gesandten; außerdem ist letzteres auf einem Gebiet abgefaßt, wo man sich nicht der römischen, sondern der seleukidischen Datenform bediente, die zugleich den jüdischen Adressaten geläufig war. 2. Ebensowenig kann es befremden, daß die Daten im dritten und vierten Brief die gleichen sind. Ein Widerspruch läge nur dann vor, wenn der König in seinem Schreiben irgendwie eine Interzession der Römer andeutete oder seine Entschließung von der Gutheißung der letzteren abhängig gewesen wäre. Beides aber trifft nicht zu. Antiochos V. war offenbar schon durch Lysias informiert, als dieser den römischen Gesandten von den Verhandlungen mit den Juden Mitteilung machte. Daß beide Briefe dasselbe Datum tragen, ist ein sehr unbedeutender Zufall, wie er sich hunderte Male im Leben ereignet. Und noch eins! Hätte der Verfasser die Briefdokumente erfunden, so hätte er gewiß den vierten Brief vor den dritten gesetzt und ersterem ein früheres Datum gegeben. So muß also gerade die Gleichheit der Daten als ein Beweis für die historische Wahrhaftigkeit des Verfassers angesehen werden.

Der diesbezügliche Versuch Nieses a. a. O. 71 f., den von Wernsdorff herrührenden Einwand zu widerlegen, muß allerdings als gescheitert angesehen werden. Er meint, das Datum des Römerbriefes sei durch einen Fehler der handschriftlichen Überlieferung aus dem dritten Brief herübergenommen; das richtige Datum laute anders. Da nämlich die beste Handschrift, der Venetus, als Schlußdatum *Ξανθικοῦ πεντεκαιδεκάτῃ Δυοσκορίδου* biete, so sei *Δυοσκορίδου* offenbar eine alte Variante für *Ξανθικοῦ* und bezeichne denselben Monat wie *Δυοσκορινθίου* im ersten Brief (des Lysias). Die Tagesziffer 15 (*πεντεκαιδεκάτῃ*) sei interpoliert und müsse wahrscheinlich durch *κε'* (= 25) ersetzt werden, da der Brief der Römer gewiß etwas später abgefaßt sei als der lysianische. So wird also aus dem 15. Xanthikos der 25. Dioskorinthios. Dieser Versuch ist jedoch von dem Vorwurf unerlaubter Zwangsmaßregeln nicht freizusprechen; auch werden wir alsbald (S. 383) zeigen, daß im Schlußdatum des ersten Briefes der Monatsname ‚Dioscorus' und nicht ‚Dioskorinthios' lauten muß.

Vierter Einwand: Wohl das schwerste Bedenken, das gegen die vier Urkunden ins Feld geführt sei, ist nach Niese, Kritik d. beiden Makkabäerbücher, 74 dieses: Im zweiten Brief, der offenbar vom gleichen Datum

wie der dritte, also vom Jahre 148 SÄ, 15. Xanthikos (etwa April 164 v. Chr.) sei, wird der Tod des Antiochos Epiphanes erwähnt. Nach I Makk. 6, 16 dagegen starb er ein Jahr später, im Jahre 149 SÄ, womit auch die Angabe des Porphyrius bei Eusebius (Chron. I, ed. Schoene, 254): Ol. 154, 1 = 164/3 v. Chr. (von Herbst zu Herbst) stimmt.

Niese bietet folgende Lösung: Auch nach Eusebius' eigener Angabe (Chron. II, ed. Schoene, 126f.), die — wie Niese S. 68ff. richtig erkannt hat — zugleich die ursprüngliche ist, war Ol. 153, 4 (= 165/4 v. Chr.) das letzte Regierungsjahr des Antiochos. Die Angabe von II Makk. besteht also zu Recht; nach dieser ist der Tod des Antiochos um die Zeit der Tempelweihe Dezember 165 v. Chr., also 3—4 Monate vor dem Abschluß der Friedensverhandlungen im Xanthikos erfolgt.

Darauf ist jedoch zu erwidern: 1. Ein Widerspruch zwischen I und II Makk. besteht überhaupt nicht; denn 148 $SÄ^{II}$ Xanthikos = 149 $SÄ^{I}$ Xanthikos (vgl. S. 352f.). 2. Die Ansicht Nieses, Antiochos IV. sei nach II Makk. schon Ende 165 v. Chr. gestorben, ist unzulässig; sein Tod fällt vielmehr zwischen den 27. März und den 11. April 164 v. Chr. (vgl. die Beweise S. 390f.).

Fünfter Einwand: Das vierte Dokument ist eine offenkundige Fälschung. Denn 1. trat Judas erst später (I Makk. 8, 17—32) in Unterhandlungen mit den Römern ein; 2. keiner der beiden Namen (Quintus Memmius und Titus Manlius [oder Manius]) findet sich unter den römischen Legaten, die damals in Asien tätig waren.

Antwort: 1. Die freundliche Interzession des römischen Legaten setzt keineswegs den Abschluß eines Schutz- und Trutzbündnisses voraus, wie es Judas durch seine beiden Gesandten Eupolemos und Jason erst drei Jahre später (161 v. Chr.) zustande brachte. Die Legaten sind offenbar — das läßt sich zwischen den Zeilen lesen — von den Juden um ihre Vermittlung angegangen worden. Und dazu waren die Legaten sowohl wegen der überragenden Machtstellung Roms in der Lage als auch aus kluger politischer Berechnung geneigt. Das römische Übergewicht, welches schon mit der Niederlage Antiochos' III. bei Magnesia (190 v. Chr.) entschieden war, offenbarte sich in der Folge immer mehr. Antiochos IV. mußte im Jahre 168 v. Chr. dem Machtspruch Roms pünktlich gehorchen und alle in Ägypten errungenen Vorteile opfernd heimkehren. Sein Neffe Demetrios saß als Geisel in Rom und konnte jederzeit gegen ihn und seinen Sohn ausgespielt werden, falls sie den Römern nicht gefügig waren. Und dessen war sich niemand besser bewußt als Lysias, der Reichsverweser. Im Interesse der Römer lag es natürlich, diesen Schwächezustand des Seleukidenreiches und zwar ohne eigene Opfer dauernd zu erhalten. Ein ausgezeichnetes Mittel hierzu bot die Gelegenheit, sich einem hervorragend waffentüchtigen Widerpart der Syrer innerhalb ihres eigenen Reichskörpers zu verpflichten. Daraus erklärt sich zwanglos alles: die ungehinderte Einmischung der Römer in die inneren Angelegenheiten des Seleukidenreiches und ihre Förderung der jüdischen Sonderinteressen.

Und gerade diese letzteren konnte in Judas den Gedanken wecken, sich nötigenfalls an Rom enger anzuschließen. Vorerst jedoch wäre ein

solches Bündnis, das ja eine neue bedenkliche Abhängigkeit mit sich bringen mußte, verfrüht gewesen; ein solches war gegen den gehorsam sich fügenden Lysias auch kaum zu erreichen. Als aber Demetrios im Jahre 162 v. Chr. gegen den Willen der Römer aus Italien entwich und in Syrien die Herrschaft an sich riß und den Juden neue Drangsale bereitete, als obendrein unter Alkimos' Führung die Zahl und der Einfluß der Abtrünnigen sich mehrte, da war der rechte Augenblick gekommen, von zwei Übeln das geringere zu wählen.

2. Daß wir die Namen Quintus Memmius und Titus Manlius (Manius?) unter den damals nach Asien geschickten Gesandten nicht finden, würde nur dann gegen die Echtheit des Briefes sprechen, wenn uns die Namen aller bekannt wären. Davon kann jedoch keine Rede sein. Denn die Quelle, wo sie voraussichtlich am sichersten zu finden wären, nämlich die zweite Hälfte der fünften Dekade der 142 Bücher des Livius, ist wie alles folgende verloren gegangen, und von Polybius XXXI f., der andern noch in Betracht kommenden Quelle, besitzen wir nur einige Auszüge. Wären die Gegner in der Lage, nachzuweisen, daß im Frühjahr 164 v. Chr. die Träger anderer Namen als römische Gesandten in Vorderasien eingetroffen seien, so hätten sie wenigstens einen beachtenswerten Wahrscheinlichkeitsbeweis in Händen; aber auch diese Voraussetzung trifft nicht zu. Uns kann es indes völlig genügen, daß der Brief nach Form und Inhalt durchaus vertrauenerweckend ist. Gewagte Versuche, wie sie wiederholt unternommen wurden, die Namen der Legaten unseres Briefes anderwärts wiederzufinden (vgl. zuletzt Niese, Kritik der beiden Makkabäerbücher S. 72 f.) [1], können ohnehin nicht viel helfen und nur den Eindruck erwecken, als ob davon irgendwie die Entscheidung der Echtheitsfrage abhänge.

3. Die Daten der vier Dokumente.

1. Beginnen wir mit dem Datum des III. Schreibens: Jahr 148 Xanthikos 15, da es das wichtigste und zugleich das sicherste ist. Es gehört einem königlichen Erlasse an und ist daher ohne Zweifel dem

[1] Niese verwirft die Identität des Titus Manlius unseres Briefes und des bekannten Titus Manlius Torquatus, dessen Konsulat am 15. März 164 v. Chr. ablief und der dann als Gesandter nach Ägypten ging, um Ptolemäos Physikon nach Cypern zu führen. Als Hauptgrund führt Niese an, daß der in Frage stehende vierte Brief schon vor dem Xanthikos 148 SÄ, also vor April 164 v. Chr. abgesandt sei, und man so selbst bei einer starken Verschiebung des römischen Kalenders ins Gedränge komme. In der Tat aber ist der Brief am 15. Xanthikos (15. Nisan) = 11. April julian. abgefaßt und außerdem weicht der damalige römische Kalender vom julianischen so bedeutend und in einer Weise ab, daß von dieser Seite nicht die geringste Schwierigkeit besteht. Die von Livius XLIV, 37, 8 erwähnte totale Mondfinsternis vom 4. Sept. 586 U.C. (= 168 v. Chr.) kann nämlich keine andere sein als die vom 21. Juni (jul.); also entsprach im gleichen Jahre der 15. März dem 31. Dezember jul. des Vorjahres. Diese Dissonanz war schwerlich vier Jahre später beseitigt oder erheblich vermindert. Ein Zeitraum von $3^1/_2$ Monaten und selbst viel weniger konnte wohl dem Gesandten genügen, um von Rom nach Ägypten zu kommen, dort sich seines Auftrages zu entledigen und hierauf nach Syrien überzusetzen. Damit soll aber keineswegs der Gleichung Titus Manlius = Titus Manlius Torquatus das Wort geredet werden.

damaligen offiziellen syrischen Kalender entnommen. Die Grundlage des letzteren war gewiß ein Lunisolarjahr, das durchschnittlich um den 1. Oktober begann. Dies läßt sich daraus erkennen, daß späterhin, als man in der Residenzstadt Antiochien und in Syrien im allgemeinen zum Teil unter Beibehaltung der alten makedonischen Monatsnamen den julianischen Kalender einführte, den Jahresanfang Hyperberetaios 1 (= Tišri 1) dem Oktober 1 gleichsetzte. Was die besondere Einrichtung jenes ältern syrischen Kalenders betrifft, so liegt der Gedanke nahe, daß sie der babylonischen entlehnt ward; denn die babylonische Himmelskunde hat nicht bloß in astrologischer, sondern auch in kalendarischer Hinsicht ganz Vorderasien beeinflußt und war für Syrien um so maßgebender, als Babylonien ein wesentlicher Bestandteil des Seleukidenreiches bildete. Dies wird in schönster Weise dadurch bestätigt, daß auch im babylonischen Kalender des ersten Jahrhunderts v. Chr. der 1. Tišri durchschnittlich auf den 1. Oktober jul. fiel (wie ich aus je 19 einem metonischen Zyklus angehörigen Daten feststellen konnte)[1]. Der syrische Kalender unterscheidet sich von dem babylonischen lediglich durch die Wahl des Anfangs der Seleukidischen Ära und des Jahres. Die Epoche der Ära in Syrien fällt auf 312 v. Chr. Tišri (Hyperberetaios) 1, in Babylonien auf 311 v. Chr. Nisan 1, also ein halbes Jahr später; dem entspricht natürlich auch der Unterschied der einzelnen Jahresanfänge.

Der Kalender aber, der den jüdischen Daten des II. Makkabäerbuches zugrunde liegt, kommt mit dem syrischen nur darin überein, daß seine Epoche gleichfalls auf 312 v. Chr. Tišri 1 fällt, dagegen beginnt das Jahr — mit Rücksicht auf die Pascharegel — durchschnittlich früher[2].

Nur in solchen Jahren, wo im jüdischen Kalender der Nisan nach dem 23. März[3] beginnt, herrscht auch in bezug auf den Neujahrstag Übereinstimmung. Und gerade dieser Fall liegt bei dem in Frage stehenden Datum 148 SÄ (syr.) Xanthikos 15 vor; dasselbe ist identisch mit 148 SÄ (II Makk.) Nisan 15 und entspricht dem julianischen Datum 164 v. Chr. April 10/11 (d. h. vom Abend des 10. bis zum Abend des 11.). Das königliche Schreiben Nr. III ist daher zweifellos am 11. April 164 v. Chr. abgefaßt.

2. Unter dem gleichen Datum oder höchstens kurz zuvor ist auch das II. Schreiben (an Lysias) abgegangen. Denn 1. gehören die Dokumente II und III inhaltlich zusammen und 2. wird im ersteren auf den kurz zuvor erfolgten Tod Antiochos' IV. hingewiesen, der nach I Makk. 6, 6 im J. 149 SÄ[1], also nach 164 v. Chr. März 27 eintrat. Bis aber die Nachricht aus Persien nach Antiochia gelangte, verstrichen auch bei größter Eile wohl wenigstens acht Tage[4].

[1] Siehe meine Darlegungen im zweiten (Schluß-)Teil des II. Buches von Sternkunde und Sterndienst in Babel S. 463.

[2] Siehe oben S. 303.

[3] Im babylonischen und somit auch im syrischen Kalender fällt das Neulicht des 1. Nisan von 312 bis 45 v. Chr. — möglicherweise mit der einzigen Ausnahme im Jahre 85 v. Chr. — frühestens auf den 24. März; siehe die Datenliste in Sternkunde u. Sterndienst in Babel II, 461—463.

[4] Siehe unten S. 391.

3. Das dem 15. Xanthikos vorausgehende Datum im I. Briefe (des Lysias) ist bis jetzt im Anschluß an die voneinander abweichenden Lesarten des Monatsnamens in der verschiedensten Weise gedeutet worden. Die Texte bieten: (am 24. Tage des) Διοσκορινθίου, κορινθίου (19); Dioscori (Vet. Lat.), Tišri posterior (Syr.). Einige (so Scaliger, Emend. temp. lb. II, p. 94, Frölich, Annales compendiarii Regum et rerum Syriae, prol. II, 4 p. 27, Ideler, Handb. der Chronol. I, 399 und Unger, Zeitrechn. S. 776) meinten, Διόσκορος sei der richtige Name und bezeichne den makedonischen Schaltmonat; nur über die Stellung desselben war man nicht einig. Frölich glaubte, es sei der dem Hyperberetaios folgende Monat, was offenbar auch der syrische Übersetzer gemeint hat. Ideler dagegen ist der Ansicht, es sei der dem Xanthikos (Nisan) vorausgehende Schaltmonat. Was ist davon zu halten? Frölichs Ansicht und ebenso die des syrischen Übersetzers ist unzulässig. Denn hiernach würde das lysianische Schreiben sechs Monate zu früh datiert sein. (Man hat fälschlich vorausgesetzt, die in II Makk. 11, 1 ff. geschilderte Niederlage des Lysias sei dieselbe wie die I Makk. 4, 26 ff. und ist obendrein sich gar nicht bewußt geworden, daß selbst dann der Lysiasbrief über die Friedensverhandlungen einen Monat vor dem Kampf (um den 20. November 165 v. Chr.) abgefaßt wäre!)

Aber auch die Auffassung Idelers ist nicht haltbar, da das Jahr 148 SÄ syr. kein Schaltjahr war, weil ja gar kein Grund zu einer Schaltung vorlag. Denn gerade unter Voraussetzung eines Gemeinjahres war die Lage des 1. Xanthikos (Nisan) eine normale, da er dann auf den 28. März 164 v. Chr. fiel, während infolge von Schaltung der 26. April sich herausstellen würde.

Wieder anders Niese, der — wie schon oben S. 379 erwähnt — Διοσκορίνθιος für den richtigen Namen hält. Seine Gründe (a. a. O. S. 70 f.) können kaum überzeugen. Dagegen spricht auch der Umstand, daß jener Name in keiner der zahlreichen uns bekannten Monatslisten vorkommt, während ‚Dioskoros' als Monatsname im Etymologium magnum auftritt und Dioskoros auch im Kalender der Kreter einen Monat bezeichnet.

Wir müssen daher auf der Ursprünglichkeit der Schreibung ‚Dioskoros' bestehen. Wahrscheinlich war Lysias bei Abfassung seines Briefes an einem Ort, wo — wie in Kreta — jener Monatsname in Gebrauch war und wie dort nahezu mit dem März zusammenfiel. Was aber die anderen Namensformen betrifft, so ist sowohl Διοσκορινθίου als auch der ‚Tišri posterior' des Syrers daraus hervorgegangen, erstere durch unmittelbare Schlechtverbesserung des mißverstandenen Namens, letztere dadurch, daß man Dioskoros als Schreibfehler für den makedonischen Dios ansah und statt dessen den diesem äquivalenten syrischen ‚Tišri posterior' einsetzte.

4. Das Datum des IV. Briefes (der Römer): 148 SÄ syr. Xanthikos 15 (= 164 v. Chr. April 11) wurde zwar mehrfach angefochten, aber — wie bereits oben S. 379 gezeigt — mit Gründen, die einer ernsten Kritik nicht standhalten. Die römischen Gesandten waren offenbar unterwegs von Lysias über seine Verhandlungen mit den Juden und sein nach Antiochien gesandtes Gutachten unterrichtet worden; sie selbst aber haben erst einige

Zeit darnach, als sie bereits in Syrien gelandet waren, wahrscheinlich auf Veranlassung der dortigen Juden, ihr Schreiben abgefaßt.

Damit glauben wir alles gesagt zu haben, was sich über die vier Briefe und ihre Daten berechtigterweise sagen läßt. Wissen wir auch nicht genau, welchem julianischen Tage der 24. Dioskoros des lysianischen Schreibens entspricht, so ist doch so viel gewiß, daß derselbe in das letzte Drittel des März fällt. Denn einerseits sind für die mit dem Schreiben vom 15. Xanthikos (11. April) erledigten Friedensverhandlungen selbst nur 14 Tage völlig ausreichend und andererseits können wir die dem Kriegszug ganz kurz vorausgegangene Invasion des syrischen Heeres unter Timotheos nicht früher als auf die zweite Woche des März ansetzen. Denn vor diesem fanden die Kämpfe in Idumäa und Ammon statt, die doch insgesamt mehr als eine Woche erforderten, deren Beginn aber frühestens in die letzte Woche des Februar fällt. Wir werden nämlich unten zeigen, daß erst um diese Zeit von dem Regierungsantritt Antiochos' V. (vor dem Tode seines geistig umnachteten Vaters!) die Rede sein kann, unter welchem sich (gemäß II Makk. 10, 10) der 10, 14—23 geschilderte Kampf in Idumäa vollzog.

So viel geht aus den obigen chronologischen Feststellungen schon jetzt mit Sicherheit hervor, daß der nur in II Makk. 11, 1 ff. erwähnte Kampf des Judas mit Lysias in der zweiten Hälfte des März 164 v. Chr., also etwa vier Monate nach dem ersten Sieg des Makkabäers über den gleichen Lysias (November 165 v. Chr.) stattfand, und der endgültige Friedensschluß am 15. Xanthikos d. J. 148 SÄ^{II} (= 149 SÄ^{I}), 11. April d. J. 164 v. Chr. erfolgte.

F. Steht I Makk. bezüglich der Ereignisse von Ende Februar bis Ende April 164 v. Chr. mit II Makk. im Widerspruch?

Wir sahen bereits (S. 370), daß die Berichte der beiden Bücher (I Makk. 5, 3—5 und II Makk. 10, 14—23) über den Kampf des Judas (etwa gegen Ende Februar) mit den Idumäern sich teils decken, teils ergänzen. Hierauf folgt nach I Makk. 5, 6—8 unmittelbar der Zug des Judas gegen die Ammoniter unter der Führung eines gewissen Timotheos, worauf der Makkabäer wieder heimkehrt. Dieses Kampfes wird in II Makk. mit keinem Wort gedacht. Dagegen reihen sich hier an die Ereignisse in Idumäa die beiden mißglückten Einfälle des Timotheos und Lysias in Judäa an (II Makk. 10, 14—11, 13), die in die letzten drei Wochen des März fallen. I Makk. erwähnt keines dieser beiden Ereignisse ausdrücklich; statt dessen berichtet I Makk. von einer Zusammenrottung der Heiden in Gilead unter der Führung jenes Timotheos, der kurz zuvor an der Spitze der Ammoniter stand, und der mörderischen Verfolgung der Juden im Gebiete Tob (5, 9—13).

Hier drängen sich zwei Fragen auf: 1. Wird dadurch der Bericht II Makk. 10, 14—11, 13 und damit zugleich der Friedensschluß vom 15. Xanthikos Lügen gestraft? 2. Wenn nicht, warum übergeht I Makk. jene Tatsachen und bietet statt dessen etwas ganz anderes?

1. Daß Lysias nach seiner ersten Niederlage im November 165 v. Chr. bestrebt war, sobald als möglich die Scharte auszuwetzen, weiß auch der Verfasser von I Makk. zu berichten; denn 4, 35 bemerkt er: „Als aber Lysias die Niederlage sah, die seinem Heere widerfahren war und wie dem des Judas der Mut gewachsen war und wie sie entschlossen waren, tapfer zu leben oder zu sterben, da brach er nach Antiochia auf, warb fremde Söldner an, um, wenn sein Heer wieder vermehrt wäre, [aufs neue] nach Judäa zu ziehen (. . . *πλεόνασιον πάλιν γενηθέντα παραγενέσθαι εἰς τὴν Ἰουδαίαν*). Dürften wir hier *πλεονασιον παλιν* mit Kautzsch sicher im Sinne von „wieder vollzählig" nehmen, so würde sich daraus ergeben, daß das neue Heer nicht jene gewaltige Streitmacht (von 120000 Mann nebst 32 Kriegselefanten [6, 30]) sein könne, mit der Lysias im Jahre 163 v. Chr. gegen Judäa heranrückte, und daß folglich in 4, 35 auf einen früheren Feldzug hingedeutet werde. Allein jene Auffassung Kautzschs ist nicht die allein mögliche. Eine weitere Ungewißheit über den Grad der Heeresvermehrung erzeugt die Variante: . . . *πλεονάσας τὸν γενηθέντα στρατὸν ἐλογίζετο πάλιν παραγενέσθαι εἰς τ. Ἰ.*

Doch auch ohnedies geht aus I Makk. wenigstens als wahrscheinlich hervor, daß Lysias vor Juli 163 v. Chr. (vgl. oben S. 352 f.) ein zweites Mal gegen Judäa zog. Wäre dem nämlich nicht so, so hätte der Reichsverweser etwa 1 Jahr und 8 Monate bis zur Erneuerung des Kampfes verstreichen lassen. Dies allein würde allerdings noch nicht ins Gewicht fallen; denn auch vor der Niederlage seiner Generale Nikanor und Gorgias (25. Mai 166 v. Chr.) bis zu seiner eigenen Offensive (November 165 v. Chr.) vergingen $1^1/_2$ Jahre. Bedenkt man aber, daß im Jahre 166 v. Chr. der Staatsschatz so erschöpft war, daß man keine großen Truppenwerbungen vornehmen konnte (vgl. I Makk. 3, 29), im folgenden Jahre aber durch Eintreibung von Steuern im Osten und den glücklichen Feldzug gegen Armenien reichliche Mittel zuflossen, daß ferner Lysias selbst nach seiner Niederlage im Jahre 165 v. Chr. noch über 60000 Mann verfügte, daß endlich durch längeres Zaudern die Lage der Juden sich immer günstiger gestalten mußte, so wäre es kaum zu begreifen, wenn Lysias nicht schon im Jahre 164 v. Chr. abermals gegen Judäa gezogen wäre.

2. Warum aber hat I Makk. die beiden Züge des syrischen Generals Timotheos und des Reichsverwesers vom Jahre 164 v. Chr. nicht ausdrücklich erwähnt? Dafür lassen sich folgende Gründe angeben: Erstens wurde durch diese Kämpfe und den folgenden Friedensschluß an der politischen Lage so gut wie nichts geändert, was auch der Verfasser von II Makk. 12, 2 hervorhebt, indem er sagt, daß die verschiedenen griechischen Befehlshaber die Juden trotz des Friedensschlusses bedrängten. Zweitens lag es im Plane von I Makk., die Verwicklungen im Ostjordanland, die bereits vor dem Einfall des syrischen Heerführers Timotheos in Judäa durch den Kampf des Judas gegen die Ammoniter unter ihrem Führer Timotheos (I Makk. 5, 6—7) eingeleitet waren, in ungestörter chronologischer und zugleich genetischer Reihenfolge darzustellen. Die Zusammenrottung der Heiden in Gilead zwecks Vernichtung der dortigen Juden war

unmittelbar durch die vorher erwähnten Kämpfe im Ammoniterland veranlaßt. Timotheos war hier geschlagen worden und nahm nun Rache an den Juden, indem er den Aufstand der Heiden im nördlichen Ostjordanland organisierte. Dies geschah zweifellos während des Einfalls des syrischen Generals Timotheos in Judäa und des darauf folgenden Kriegszuges des Lysias, Ereignisse, die Judas zwangen, den heimatlichen Boden zu verteidigen, und dem anderen Timotheos jenseits des Jordans ungestörte Bewegungsfreiheit ermöglichten. Erst nach dem Friedensschluß mit Lysias (11. April) konnte der Makkabäer auch mit ihm abrechnen, wie wir unten sub H S. 394 ff. sehen werden.

Also auch hier kein Widerspruch, sondern wechselseitige Ergänzung der beiden Makkabäerbücher.

G. Letzte Fahrt und Tod Antiochos' IV.

I. Die Berichte.

a) Nach I Makk. (6, 1—17) versucht der König auf dem im Jahre 147 SÄ[1] begonnenen Zug durch die oberen Länder (3, 37), sich der reichen Schätze des Tempels von Elymais von Persien zu bemächtigen, wird aber von den Eingeborenen mit Waffengewalt daran gehindert und zur Flucht genötigt. „Er zieht mit großem Kummer von dort weg, um nach Babylon zurückzukehren." Da wird ihm in **Persien** die Kunde, daß die Juden Lysias geschlagen, in Jerusalem den Götzenaltar zerstört, das Heiligtum und die Stadt Betzur wieder befestigt haben. Der Kummer hierüber wirft ihn auf das Krankenlager, das er infolge immer wiederkehrender Anfälle von Schwermut noch ‚viele Tage' (*ἡμέρας πλείους*) bis zu seinem im Jahre 149 SÄ[1] eintretenden Tod innehat. Kurz vor seinem Scheiden gesteht er seinen Freunden, sein Unglück sei eine Strafe für sein Verbrechen an den Juden und ihrem Tempel; auch setzt er Philippos als Verweser des ganzen Reiches und als Leiter der Erziehung seines Sohnes Antiochos ein. Lysias aber, der bisherige Verwalter des westlichen Gebietes (vom Euphrat bis zu der Grenze Ägyptens) und Erzieher des Kronprinzen (3, 32 f.), erhebt letzteren nach dem Eintreffen der Nachricht vom Tode des Vaters als Eupator auf den Thron.

b) Anders geartet ist der entsprechende Bericht in II Makk. 9, 1—28. Nach der von uns oben S. 364 wiederhergestellten Zeitordnung schließt der Verfasser unmittelbar an die Niederlage des Timotheos und Bakchides und das Siegesfest in Jerusalem (8, 30—33) an, von denen erstere mit der Niederlage des Lysias (I Makk. 4, 26—35) im November 165 identisch ist, letzteres aber kurz darauf zur Zeit der Tempelweihe (Ende Dezember) gefeiert ward. „Um jene Zeit" (*περὶ δὲ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον*) verließ Antiochos Persepolis, wo er den Tempel plündern wollte, von den Einwohnern zur schimpflichen Flucht genötigt. In der Nähe von **Ekbatana** trifft ihn die Nachricht vom Schicksal des Nikanor und der Leute des Timotheos, und wutentbrannt ist er entschlossen, an den Juden Rache zu nehmen. Da wird er von Gottes Hand mit einer unheilbaren, inneren

Krankheit geschlagen, die ihm große Schmerzen in den Eingeweiden bereitet. Trotzdem treibt der stolze Mann den Wagenführer zur höchsten Eile an, um seinen Racheplan möglichst rasch ins Werk zu setzen. Doch ein neues Verhängnis bricht über ihn herein. Er stürzt von dem dahin sausenden Wagen und zieht sich schwere Verletzungen zu, die ihn zwingen, sich von jetzt ab in einer Sänfte tragen zu lassen. Es kommt so weit, daß sein Körper in Fäulnis übergeht. Dieser traurige Zustand bringt ihn zu der Erkenntnis seiner Verbrechen an den Juden und er gelobt, alles wieder gutzumachen und sogar die jüdische Religion anzunehmen. Endlich verfaßt er auch ein Schreiben an die Juden, in welchem er seine Krankheit meldet, nach dem Beispiel seines Vaters (Antiochos III.) die Thronfolge seines Sohnes Antiochos bestimmt und bittet, ihm selbst und seinem Sohne die Treue zu bewahren. So findet der König „in einem fremden Lande auf dem Gebirge" sein wohlverdientes jämmerliches Ende. Seinen Leichnam aber bestattet sein Jugendgenosse Philippos, „derselbe, der sich aus Furcht vor des Antiochos Sohn zu Ptolemäos Philometor nach Ägypten begab."

c) Josephus, Antiq. XII, 9, 1—2 gibt im wesentlichen nur den Bericht von I Makk. wieder. Nach ihm fand der Zug nach Elymais um die Zeit statt, in welche die in I Makk. 5, 1—68 geschilderten Kämpfe fallen, also etwa in den März des Jahres 164 v. Chr. (vgl. oben S. 372).

d) Auch Polybius, Appianus und Porphyrius bringen den Tod des Königs mit seinem gescheiterten Versuch in Elymais in Verbindung.

Nach Polybius XXXI, 11 beschloß Antiochos bereits in Syrien den Raubzug nach dem Heiligtum der Artemis in Elymais und starb er auf dem Rückweg von dort zu Tabae in Persien, „von Wahnsinn ergriffen, wie einige behaupteten", infolge seines Frevels gegen das erwähnte Heiligtum, nachdem sich der Zorn der Gottheit schon vorher in mehrfacher Weise kund getan.

Appian gedenkt des Todes an zwei Stellen. Syr. 45 und 46 erwähnt er den siegreichen Feldzug des Antiochos gegen Artaxias von Armenien und fügt hinzu: *καὶ αὐτὸν ἕλων ἐτελεύτησον.* Der Tod des Antiochos trat hiernach kurze Zeit nach der Gefangennahme des Armeniers ein. Syr. 66 sagt er: Antiochos habe nicht volle zwölf Jahre regiert, erwähnt seinen Sieg über Artaxias usw. und schließt: „er war es auch, der den Tempel der Aphrodite in Elymais plünderte und (an der Schwindsucht) starb.

Auch Porphyrius (bei Hieronymus comm. in Daniel., lib. XI, 44, 45) erwähnt den Krieg gegen Artaxias; erst darauf erfolgt nach Porphyrius der mißglückte Raubzug zum Tempel der Diana in Elymais und dann der Tod des Königs; er starb ‚moerore consumptus' in der persischen Stadt Tabes.

II. Wo starb Antiochos IV.? (Lösung des Ekbatana-Rätsels.)

I Makk. 6, 4 ff. zufolge erfährt Antiochos die Niederlage des Lysias und ihre politisch-religiösen Nachwirkungen 1. auf dem Rückweg von der Elymais nach Babylon und 2. in Persien, wo er gemäß 6, 8 ff.

auch gestorben sein muß[1]. Dies bezeugen gleicherweise Polybius und Porphyrius, die uns obendrein den Ort, wo er starb, überliefert haben; sie nennen ihn *Ταβαι* (Tabae). Auch Q. Curtius Rufus erwähnt in seinem Histor. Alex. Magn. V, 13, 2 eine persische Stadt dieses Namens, die er als ‚oppidum in Paraetacene ultima' (d. h. im südlichsten Teil von Paraetacene) bezeichnet. Es ist daher schon jetzt sehr wahrscheinlich, daß hier die nämliche Stadt gemeint ist. Dies wird durch die folgenden Erwägungen zur Gewißheit und außerdem stellt sich zugleich heraus, daß in beiden Fällen der wahre Name der Stadt nicht *Ταβαι*, sondern *Γαβαι* ist.

Nach Strabo XV (C 728; ed. Meinecke III, p. 1015, 2) gab es in Persien eine Stadt namens *Γαβαι*, die gleich Susa, Persepolis und Pasargadae ein Königssitz war. Diese Stadt lag — wie der Name schon anzeigt — in der Landschaft Gabiana (*Γαβιανή* und *Γαβηνή* geschrieben). Nach Strabo XVI (C. 745; ed. Meinecke III, p. 1038, 15) war aber *Γαβιανή* eine *ἐπαρχία τῆς Ἐλυμαίας*, eine Provinz von Elymäa (= Elymais, vgl. zwei Zeilen darauf), d. h. eben jenes Gebietes, in dem Antiochos den Tempel der Artemis berauben wollte. Von einem *Ταβαι* in diesem Gebiet aber weiß der Geograph Strabo nichts.

Diodor XIX, 26, 2. 5 (ed. Fischer V, p. 44, 21; 45, 15) erwähnt gelegentlich der Schilderung des Kampfes zwischen Antigonos und Eumenes die Landschaft *Γαβηνή* gleichfalls. Aus XIX, 34, 7 (F. V, p. 58, 2) erfahren wir aber auch, daß diese Landschaft (südlich) an die von Paraetacene grenzt; denn nach der Bestattung der Gefallenen brach Eumenes von Paraetacene nach Gabiana auf, während Antigonos sich in entgegengesetzter Richtung nach dem medischen Gadamarga ins Winterquartier zurückgezogen hatte. Hier sind also Paraetacene und Gabiana getrennte Bezirke, während bei Curtius erstere offenbar letztere umfaßt. Seine Stadt *Ταβαι* ist zweifellos identisch mit *Γαβαι* in der Landschaft Gabiana. Eine persische Stadt *Ταβαι* kennt also weder Strabo noch Diodor. Der Name selbst kommt freilich nach ersterem auch einer Stadt zu; aber diese liegt

[1] Die Stelle 6, 4: *ἀπῆρεν ἐκεῖθεν* (von Elymais) *ἀποστρέψαι εἰς Βαβυλῶνα* drückt doch offenbar nur die Absicht aus, nach Babylon zurückzukehren. Das unmittelbar folgende (6, 5): *καὶ ἦλθεν ἀπαγγέλων . . . εἰς τὴν Περσίδα* weist obendrein darauf hin, daß die Botschaft nach Persien nicht einer späteren Zeit — etwa dem nächsten Jahre — angehört, sondern auf den Rückzug von Elymais erfolgte. Daraus aber, daß nach 6, 8 eben diese Nachricht den König alsbald auf das Krankenlager warf, das er nicht mehr verließ, folgt obendrein, daß er in Persien starb. Es ist daher ganz unverständlich wie z. B. Niese, Kritik S. 85, behaupten kann „Das I. Makkabäerbuch läßt den König dann zu Babylon sterben" oder wie Patritius, De consensu utriusque libri Machab. S. 258, (über Ekbatana) nach Babylon kommen, ihn dort überwintern, hierauf einen Kriegszug gegen Artaxias von Armenien unternehmen und endlich (über $1\frac{1}{2}$ Jahr nach dem Rückzug von Elymais) nach Persien zurückkehren und ihn erst dann sterben lassen kann (vgl. oben S. 368 f.). Befremdend wirkt auch die Behauptung Schürers, Gesch. d. jüd. Volk.[4] I, 169: „Antiochos starb nach elfjähriger Regierung während eines Feldzuges gegen die Parther" (!). Wie ist das mit seiner Angabe S. 212, wonach Antiochos auf dem Wege nach Babel in der persischen Stadt Tabae gestorben sei, zu vereinigen? Ob er unter dieser Stadt jenes Tabae an der Südgrenze des Partherreiches versteht, das einst zu Großpersien gehörte? Fast scheint es so. Auf keinen Fall ist dies richtig.

in Phrygien; so Strabo XII, 7 (C. 570; Meinecke II p. 801, 2) und XII, 8 (C. 576, M. II, 810, 9). Außerdem kennt Claud. Ptolemaus, Geogr. VI 5 eine parthische Landschaft *Ταβιηνή*.

Dies alles bestätigt das obige Ergebnis, daß der persische Ort, wo nach Polybius und Porphyrius Antiochos starb, nicht Tabae, sondern Gabae (Verwechslung von *Γ* mit *Τ*!) in der Landschaft Gabiene, einer Provinz von Elymais, war.

Nun wird aber in II Makk. 9, 3 von Antiochos berichtet, daß ihn *κατ' Ἐκβάτανα* (gegen Ekb. hin = kurz vor Ekb.) die Nachricht von der Niederlage des Nikanor und des Timotheos (= Niederlage des Reichsverwesers Lysias; vgl. oben S. 362) überrascht habe. Wie aber ist dies möglich? Nach Ekbatana ist Antiochos natürlich nicht mehr gekommen, wenn er in der Persis starb; darüber besteht kein Zweifel. Und Ebbatana konnte nicht einmal sein Reiseziel sein. Denn er wollte gemäß I Makk. 6, 4 nach Babylon zurück; der Weg dahin führt aber nicht über Ekbatana und es kam auch Antiochos gewiß nicht in den Sinn, insbesondere in der Winterszeit und durch das Gebirge einen riesigen Umweg zu machen. Welche Richtung wollte er aber einschlagen? Wir können es mit Bestimmtheit sagen: über Gabae und Susa! Denn am ersteren Ort war er und von hier führte ein bequemer Weg nach Susis, wie Strabo XVI, 18 (C. 744; Meinecke III, p. 1038, 13) bezeugt.

Ekbatana kommt somit gar nicht in Frage. Hat also der Verfasser des II. Makk. geirrt? Das wurde und wird von der rationalistischen Kritik behauptet und ‚Ekbatana' einfach gestrichen. Niese, der sonst II Makk. auf Kosten von I Makk. zu rechtfertigen sucht, erklärt (Kritik S. 85) den Fehler durch die Annahme, Jason habe, wie er als Ort des Tempelraubs Persepolis so hier Ekbatana, wo den König das Verhängnis ereilte, deshalb eingeführt, um durch Nennung der beiden berühmtesten Städte daraus an Stelle unbekannterer Orte „seine Geschichte stattlicher herauszuputzen". Also hat Jason gefälscht und der Verfasser von II Makk. hat die Fälschung bona fide der Nachwelt aufgetischt.

Die konservative Exegese hielt dagegen an jener Ortsangabe fest, sah sich aber wohl hauptsächlich aus diesem Grunde zu einer Auslegung und Harmonisierung von I Makk. 6, 1 ff. und II Makk. 9, 1 ff. gedrängt, die dem offenbaren Sinn der Stellen mehrfach widerspricht (vgl. oben S. 368ff.).

Wäre es daher nicht klüger gewesen, sich einmal zu fragen, ob da nicht etwa ein Schreibversehen vorliegen könnte? Wir wollen uns diese Frage stellen und sie auch beantworten. Die vorerwähnte Stadt *Γάβαι* lag entweder in der Nähe von *Ἰσπάδανα* oder ist geradezu identisch mit diesem Ort, dessen Lage von Cl. Ptolemaus, Geogr. VI, 4, 4 näher bezeichnet wird und mit der des heutigen Ispahān zusammenfällt. Für die Gleichung *Γάβαι* = *Ἰσπάδανα* spricht nach Andreas der Umstand, daß der altarabische Name für Ispahān ‚Gai' ist (G. Hoffmann, Abh. f. d. Kunde des Morgenlandes VII, Nr. 3, 132 Anm., 1130). Für unseren Zweck genügt indes schon die Tatsache, daß sowohl *Γάβαι* als *Ἰσπάδανα* mitten in der an Medien grenzenden persischen Landschaft *Παραιτακηνή* lagen (vgl. Ptolemaus l. c. VI, 3, 4.

wo die Ausdehnung von Paraetacene offenbar im gleichen Sinne genommen ist wie die bei Curtius V, 13; siehe oben); *Γάβαι*, der Königssitz, wo Antiochos starb, kann also nicht weit von *Ἀσπάδανα* entfernt sein. Und nun beachte man den überraschenden Gleichklang der beiden alten Namen:

AGBATANA und *ASPADANA*.

Wie leicht konnte es da geschehen, daß der Abschreiber an Stelle des weniger bekannten Aspadana den Namen der berühmten medischen Hauptstadt setzte. Dies um so mehr, als auch in der keilinschriftlichen Literatur, welche bezüglich der Aussprache jener Ortsnamen für die Griechen maßgebend war, b und p, d und t in Dialektformen — ganz wie bei uns — vielfach wechseln. Man vergleiche nur die verschiedenen Namensformen von Ekbatana selbst: altpers. Hagmatana, babyl. Agamatana, elamit. Agmadana, heute Hamadan. Der einzige bemerkenswerte lautliche Unterschied der beiden Namen besteht in dem der Konsonanten G und S (*Γ* und *Σ*); diese aber ähneln einander in manchen Handschriften so sehr, daß sie leicht verwechselt werden können. Ließ sich der Kopist das Manuskript diktieren, so ist die Verwechslung natürlich noch leichter verständlich; doch haben wir diese Voraussetzung gar nicht nötig.

Dies alles bestätigt unsere Annahme, daß Antiochos in der Nähe von Aspadana (heute Ispahān) erkrankte und auf dem Königsschloß zu Gabae, das nicht weit von Aspadana entfernt oder sogar damit identisch ist, sein trauriges Ende fand. Dazu stimmt auch die Angabe II Makk. 9, 28, daß dies *ἐπὶ ξένης ἐν τοῖς ὄρεσιν* ‚in fremdem Lande, in den Bergen' geschehen sei.

III. Die Zeit der Ereignisse.

Bei der Bestimmung der Zeit der einzelnen Ereignisse müssen wir natürlich dort einsetzen, wo sichere Anhaltspunkte vorliegen. Nun sind wir aber über die Zeit der für Antiochos so niederschmetternden Ereignisse bereits hinreichend im klaren. Die Niederlage des Lysias erfolgte im zweiten Drittel des November, die Tempelweihe am 24. Dezember 165 v. Chr. Die Befestigung des Tempelbergs (durch hohe Mauern und starke Türme, vgl. 4, 60) und von Betzur wurde um die gleiche Zeit — wohl schon Ende November — in Angriff genommen, da Gefahr im Verzuge war; aber angesichts der Hindernisse der Regenzeit war die Arbeit kaum vor Ende Januar fertig gestellt. Die Nachricht von all diesen Ereignissen konnte in etwa acht Tagen zu Antiochos nach Persien gelangen. Der Herrscher dürfte daher in der zweiten oder dritten Woche des Februar erkrankt sein. Die „vielen Tage", welche bis zu seinem Tode, der gemäß 6, 16 im Jahre 149 SÄ[1], also nach dem Abend des 27. März 164 v. Chr. erfolgte, verstrichen, betrügen hiernach mindestens sechs Wochen.

Das ist zunächst nur eine rohe, aber immerhin berechtigte Schätzung. Wie stellt sich nun II Makk. hierzu? Von drei in Betracht kommenden Stellen läßt die erste jene Schätzung als annehmbar erscheinen, während die zweite außerdem den Todestag des Königs innerhalb enger Grenzen und die dritte auch die Zeit seiner Erkrankung annähernd bestimmt.

1. Nach II Makk. (S. 364. 367[1]) kehrte Antiochos ‚um die Zeit' des Tempelweihfestes (Ende Dezember 165 v. Chr.) von Persepolis zurück. Ist er anfangs Januar aufgebrochen, so konnte er trotz der um diese Zeit häufigen und sehr starken Regengüsse in der ersten Woche des Februar in die Nähe von Aspadana am Nordende der Persis gelangen, wo er die Hiobspost aus dem Westen erhielt und erkrankte.

2. Nach II Makk. 11, 16—38 schloß Antiochos V. Eupator im 148. Jahre am 15. Xanthikos (= 164 April 11) Frieden. Gleichzeitig (siehe ob. S. 376) schickte er ein Schreiben an Lysias, das nach üblichem Gruß also beginnt: „Nachdem unser Vater unter die Götter versetzt ist, hegen wir den Wunsch, daß jedermann in unserem Reich ungestört sich seinen Angelegenheiten widmen möge . . ." Diese Worte setzen offenbar voraus, daß sein Vater kurz vor dem Friedensschluß, also während des zweiten Kampfes zwischen Judas und Lysias (zweite Hälfte des März—Anfang April 164 v. Chr.; vgl. oben S. 384) starb. Denn wäre der Tod schon vor jenem Kampfe eingetroffen, so wäre jene Begründung des Friedensschlusses von seiten des Königs bzw. seines Staatsrats widersinnig. Selbst wenn wir nun annehmen, daß der Brief an Lysias am selben Tage abgefaßt ist, wo die Nachricht vom Tode Antiochos' IV. aus Gabae in Antiochia am Orontes einlief, so müssen wir doch das Todesdatum wenigstens eine Woche früher ansetzen[1]. Der König ist also spätestens am 4. April gestorben. Nach I Makk. aber (siehe oben) starb Antiochos nach dem Abend des 27. März, dem Beginn des Jahres 149 SÄ[1]. Sein Tod fällt also zwischen 27. März und 4. April 164 v. Chr.

3. II Makk. 10, 10 ff. könnte allerdings den Eindruck erwecken, Antiochos sei bereits einige Wochen vor dem Ende des Jahres 148 SÄ (27. März 164 v. Chr.) gestorben; denn die dort erzählten Ereignisse spielten sich — wie S. 370 ff. gezeigt — spätestens von Ende Februar bis 11. April ab und werden gleichwohl der Regierungszeit Antiochos' V. und seines Reichsverwesers zugeteilt. Was aber hier die gewonnene Erkenntnis zu verdunkeln scheint, bringt tatsächlich neues Licht: Antiochos V. hat schon einige Wochen vor dem Tode des Vaters die Regentschaft übernommen und Lysias zum Reichsverweser ernannt (10, 11). Wie ist dies gekommen? Wie konnte und mußte es kommen?

Gewiß war sich Lysias, dem Antiochos IV. die Verwaltung der Länder westlich des Euphrat und die Erziehung seines Sohnes anvertraut hatte (I Makk. 3, 27; vgl. II Makk. 11, 1), darüber völlig im klaren, daß er sich durch die Niederlage seiner Generale Nikanor und Gorgias (166 Mai 25) und sein eigenes Mißgeschick bei Betzur (165 November) die Ungnade

[1] Beachte, daß die Distanz Aspadana—Antiochia (mit Kurvenmesser auf der Linie der alten persischen Heerstraße bestimmt) 1800—1900 km beträgt und daß (bei Wechselpost) Pferde im Trabe in 18stündigem täglichem Ritt 246 km zurücklegen, also ihr Ziel in etwa acht Tagen erreichen konnten. — Zum Vergleich sei darauf hingewiesen, daß Cäsar mittels Privatwagen-Relais täglich 100 Millien (= 147,25 km) zurücklegen konnte und Tiberius mit der Staatspost sogar das Doppelte geleistet haben soll (FRIEDLÄNDER, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms II, 15 f.).

seines Herrn zuziehen mußte (vgl. I Makk. 4, 27). Die Nachrichten, die ihm von Osten zukamen, konnten ja keinen Zweifel daran aufkommen lassen, daß seine eigenen Befürchtungen nur allzu begründet waren. Dazu kam, daß Philippos, der Jugendgenosse und Freund Antiochos' IV., schwerlich erst ganz kurz vor dessen Tod darauf hinarbeitete und dazu ausersehen war, Lysias zu verdrängen (vgl. I Makk. 6, 14). So aber lag es äußerst nahe, daß der schlaue und herrschsüchtige Lysias alles aufbot, um seine Stellung zu befestigen. Und dazu bot sich eine günstige Gelegenheit. Es kam die Meldung, daß Antiochos IV. von schwerer und unheilbarer Krankheit befallen sei, und zugleich tiefe Schwermut seinen Geist umnachtet habe. Ein solcher Mann — davon konnte Lysias den Staatsrat leicht überzeugen — war natürlich außerstande, bindende Verfügungen zu treffen, und so lag es auf der Hand, daß der Sohn als Regent an die Stelle des Vaters treten mußte. Das konnte um so leichter geschehen, als der Kronprinz nach den keilinschriftlichen Daten (vgl. ob. S. 327ff.) bereits seit zehn Jahren Mitregent seines Vaters war und den Titel ‚König' führte. Eine offizielle Thronbesteigung des letzteren war — so lange der Vater lebte — nicht zulässig[1]: eine solche war auch nicht nötig, es genügte die Regentschaft. Indem Lysias dies alles ins Werk setzte, sicherte er sich selbst nicht nur seine bisherige Stellung, sondern bahnte sich auch den Weg zu einer noch ausgedehnteren Macht. Es gelang ihm, den ihm ergebenen Prinzregenten zu bestimmen, ihn zum Verweser des ganzen Reiches zu ernennen. Damit hatte er tatsächlich alle Macht in Händen, wenn er auch nach außen, vor der Öffentlichkeit, durchaus nur als treuer und willfähriger Diener seines jugendlichen Herrn erscheinen wollte (vgl. die Bemerkungen oben S. 378 zu den Dokumenten in II Makk. 11, 16ff.). Durch diese geschickte Politik war zugleich der von Antiochos IV. kurz vor seinem Tode zum Reichsverweser und Erzieher des Kronprinzen ernannte Philippos schachmatt gesetzt. Dieser sieht sich sogar später genötigt, „aus Furcht vor Antiochos' Sohn" (eigentlich aus Furcht vor Lysias) zu Ptolemäos Philometor nach Ägypten zu fliehen (II Makk. 9, 29)[2].

Vorstehende Entwicklung ist allerdings zunächst nur eine psychologisch wohlbegründete Hypothese. Diese wird indes zunächst durch das tatsächliche Verhalten des Lysias gestützt.

Mit der Verfügung I Makk. 6, 14 hatte Antiochos seinen Freund Philipp über das ganze Reich gesetzt und ihn zugleich mit der Erziehung des Kronprinzen betraut; damit aber hatte Lysias rechtlich seine Stellung als Verwalter des Westreiches und als Vormund über den jungen Antiochos eingebüßt. Selbstverständlich mußte dieses Testament Antiochos' IV. noch bei seinen Lebzeiten an den Hof von Antiochia gemeldet werden und es lag auch im Interesse Philipps, daß dies so schnell wie möglich geschah; denn nur so konnte er sich seine Stellung sichern. Was tat aber Lysias?

[1] Deshalb hat Lysias gemäß I Makk 6, 17 den jungen Antiochos erst nach dem Tode seines Vaters unter dem Namen Eupator auf den Thron erhoben.

[2] Über das zeitliche Verhältnis dieser Flucht des Philippos zu seinen unglücklichen Unternehmungen gegen Lysias (I Makk. 6, 55. 63; II Makk. 13, 23) siehe unten S. 409.

Fügte er sich? Keineswegs. Seine Mißachtung des letzten Willens seines Königs tritt — abgesehen von seinem Verbleiben in seinem Amte (I Makk. 6, 17) — auch durch seine Befehdung Philipps (6, 55. 63; II Makk. 13, 23) klar hervor. Hiernach müssen wir erwarten, daß er auch das Absetzungsdekret des Antiochos juridisch wirkungslos zu machen wußte. Dies war aber nur auf dem oben bezeichneten Wege zu erreichen. So konnte er zunächst in seinem Amte als Verwalter der westlichen Provinzen und Erzieher des jungen Antiochos, wozu ihn Antiochos IV. früher (I Makk. 3, 32 f.) ernannt hatte, verbleiben. Er bedurfte nun nur noch, und zwar — mit Rücksicht auf seinen Nebenbuhler Philipp — *ohne Verzug* der Ernennung zum *Verweser des ganzen Reiches*. Diese war aber undenkbar ohne vorherige Übernahme der Regentschaft durch seinen jugendlichen Gönner.

So werden wir notwendig zu Annahmen geführt, die sich auch aus II Makk. 10, 11 ff. ergeben. Hier wird zunächst berichtet, daß Antiochos Eupator nach dem Antritt seiner Regierung Lysias zum Reichsverweser und obersten Befehlshaber in Cölesyrien und Phönizien ernannte; aber wann geschah das?

Nach 10, 9 f. könnte es freilich *scheinen*, als ob der ganze Bericht 10, 10—38 auf die Zeit *nach* dem Tode Antiochos' IV. bezogen werden müßte. Dagegen würde schon I Makk. Einspruch erheben, da dort gemäß 5, 1 ff. die II Makk. 10, 14—38 geschilderten kriegerischen Verwicklungen sich noch zu Lebzeiten des Königs abspielten (siehe oben S. 370). Doch auch II Makk. selbst fügt sich eben dieser Auffassung und legt sie sogar nahe. Wir sahen bereits oben S. 366, daß der Abschnitt II Makk. 8, 1—10, 9 keineswegs nach einem chronologischen, sondern nach einem sachlich-psychologischen Prinzip geordnet ist. Wie es aber deshalb nicht angenommen werden darf, die Reinigung und Weihe des Tempels (10, 1—8) habe nach der Meinung des Verfassers erst nach dem (9, 1—29) berichteten Tode des Königs stattgefunden, so darf auch aus 10, 10 nicht geschlossen werden, daß die nach dem tragischen Ausgang der letzten Regierungsperiode des Antiochos erzählten politischen Ereignisse in die Zeit *nach seinem Tode* gehören. Auch wäre die Annahme oder auch nur die Vermutung eines solchen chronologischen Fehlers erst dann berechtigt, wenn die sonstigen Zeitangaben in II Makk. erwiesenermaßen falsch wären. Man hat dies allerdings gemeint; aber es trifft nicht zu. Obendrein versetzt uns der Bericht 10, 12 f. über die Behandlung, die Ptolemäos, dem Statthalter von Cölesyrien und Phönizien zuteil wird, weit eher in die Zeit *vor* als in die nach dem Tode Antiochos' IV. Es kann doch kaum zweifelhaft sein, daß sowohl die Anklage der ‚Freunde' beim jungen König als auch die allerwärts in Umlauf gesetzte Beschuldigung des Treubruchs gegenüber Philometor zugunsten des Antiochos Epiphanes(!) von Lysias selbst inszeniert oder doch zum mindesten sehr begünstigt wurden. Ptolemäos war ihm zu gefährlich, weil er zu rechtlich denkend und zu anhänglich an seinen König war. Lysias haßte beide. Und diese doppelte Feindschaft tritt in der zweiten Anklage, die sich zugleich gegen Epiphanes wendet, indem dieser indirekt beschuldigt wird, einen Verräter

seines früheren Gebieters in seinen Dienst genommen zu haben, klar hervor. Der Grund hiervon liegt auf der Hand: das drohende oder schon vollzogene Absetzungsdekret des Epiphanes. Wäre dieser damals schon tot gewesen, so brauchte Lysias nichts zu fürchten; es war dann auch überflüssig, den Statthalter Ptolemäos auf Umwegen zu beseitigen.

Die Übernahme der Regentschaft durch Antiochos V. und des Reichsverweseramtes durch Lysias fiel sicher in den Februar 164 v. Chr.; denn sie konnte einerseits frühestens eine Woche [1] nach der schweren Erkrankung des Königs erfolgen und war andererseits bereits eine vollendete Tatsache, als Judas die Idumäer bekriegte (II Makk. 10, 14). Dieses Ereignis aber kann mit Rücksicht auf die drei darauffolgenden Kämpfe des Judas gegen die Ammoniter, den syrischen General Timotheos und Lysias spätestens in die letzte Woche des Februar gesetzt werden (vgl. oben S. 372 ff.). Das Eintreffen der Nachricht von der Erkrankung Antiochos' IV. und der darauffolgende Staatsstreich des Lysias würden somit spätestens etwa auf den 20. Febr. und die Erkrankung des Königs beiläufig auf den 10. Febr. fallen. Sehr viel weiter dürfen wir auch nicht zurückgehen, da wir sonst mit den derselben vorausgehenden Ereignissen ins Gedränge kommen. Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß Antiochos in der zweiten Woche des Februar 164 v. Chr. von dem doppelten Verhängnis: der schlimmen Kunde aus dem Westen und der tödlichen Krankheit betroffen ward.

H. Die weiteren Kämpfe im Frühjahr (Mai Juni) 164 v. Chr. (I Makk. 5, 9—69; II Makk. 12, 1—38).

Der Friede mit Antiochos und Lysias ersparte den Juden keineswegs weitere Drangsale von seiten der Heiden — für Judas und seine Tapfern allerdings eine schöne Gelegenheit, sich aufs neue als Erretter ihres bedrängten Volkes zu erweisen. Nach II Makk. 12, 2 waren die eigentlichen Urheber der judenfeindlichen Bewegung syrische Befehlshaber, an erster Stelle Timotheos, offenbar derselbe, der schon vorher an der Spitze der ammonitischen Heerhaufen stand und von Judas geschlagen ward (I Makk. 5, 6—8; vgl. oben S. 372 ff.). Jetzt erscheint er als Anführer der Heiden in Gilead, abermals im Osten des Jordans. Die dortigen Juden fliehen in die Festung Datema und bitten Judas und seine Brüder, sie aus der Gewalt der heranziehenden Feinde zu befreien, indem sie zugleich von der Niedermetzelung der Juden im Gebiet von Tubias (= Tob, in der Batanaea) Meldung erstatten. Fast gleichzeitig erhalten die Makkabäer die Kunde, daß auch die Heiden in Ptolomais, Tyrus, Sidon und Galiläa sich zur Ausrottung der Juden versammelt haben (I Makk. 5, 9—15). Kurz vor diese Schreckensmeldungen fällt der nur von II Makk. (12, 3—9) berichtete Strafzug gegen Joppe und Jamnia wegen der meuchlerischen Ertränkung von Juden, welche am ersteren Ort zur Ausführung kam, am letzteren

[1] Siehe S. 391 die Berechnung der Zeit, in der eine Botschaft den Weg von Gabae in Persien nach der Residenz Antiochia am Orontes zurücklegen konnte.

unmittelbar bevorstand. Nächtlicherweile gelingt es Judas, beide Häfen samt den Schiffen in Brand zu stecken.

Zu größeren Waffentaten indes drängten die Hilferufe der Brüder aus Gilead und Galiläa.

I. Die Berichte der beiden Bücher.

a) Die Ereignisse nach I Makk. 5, 16—68.

In einer Volksversammlung bestimmt Judas, daß Simon mit 3000 Mann nach Galiläa aufbreche, während er selbst und Jonatan mit 8000 Mann nach Gilead ziehen. Joseph, der Sohn des Zacharja, und Azarja aber erhalten Befehl, mit dem Rest des Heeres Judäa zu bewachen (5, 9—20). Simon bereitet dem Feind einen Verlust von 3000 Mann und verfolgt den Rest bis Ptolemais; die befreiten Landsleute aber bringt er nach Judäa in Sicherheit (5, 21—23). Dem entsprach auch der Erfolg der beiden andern Brüder. Sie überschreiten den Jordan und dringen drei Tagereisen in die Wüste vor, wo freundlich gesinnte Nabatäer sie von den Leiden und besonders vom drohenden Schicksal der besonders in Bossora, Bosor, Alama, Kasphor, Makes, Karnain und in der Festung Dathema eingeschlossenen Volksgenossen unterrichten. Da wendet sich Judas plötzlich rückwärts in die Wüste gegen die Feste Bossora, die er samt ihren Bewohnern mit Schwert und Feuer vernichtet. Dann eilt er gen Datema, greift die Belagerungsarmee unter Timotheos im Rücken an und schlägt ihn aufs Haupt. Zwar gelingt es diesem, zu entkommen; aber 8000 seiner Leute bedecken das Schlachtfeld und mehrere Städte Gileads fallen alsbald in die Hände des Siegers. Timotheos wagt indes einen neuen Versuch; es gelingt ihm, ein großes Heer zu sammeln, darunter auch arabische Hilfstruppen. Während es aber bei Raphon jenseits des Baches lagert, stürmen die Scharen Judas' todesmutig durchs Wasser gegen die Feinde. Diese, von Schrecken erfaßt, werfen die Waffen weg und fliehen in den Tempel von Karnain. Hier aber ereilt sie der Flammentod; denn die Verfolger stecken den Tempel in Brand. Jetzt sind auch die Israeliten von Gilead frei; aber sie müssen noch nach Judäa in Sicherheit gebracht werden. Der Weg führt über das an einem Passe gelegene Ephron; dessen Bewohner verweigern jedoch hartnäckig den Durchzug. Da befiehlt Judas seinen Truppen den Sturm auf die Stadt; sie wird genommen und über die Leichen der erschlagenen männlichen Bewohner ziehen die Israeliten hinweg gegen den Jordan und von da nach der Ebene bei Baitsan (Skythopolis) und schließlich ins Land Juda, nach der heiligen Stadt, wo sie unter lautem Jubel und durch Brandopfer Gott danken, daß „keiner von ihnen gefallen war" (5, 24—54).

Während Judas mit Jonatan in Gilead und Simon vor Ptolemais weilt, lassen sich Joseph und Azarja, denen die Bewachung von Judäa anvertraut war, aus Ehrgeiz dazu verleiten, gegen Jamnia zu ziehen; aber vor den Toren der Stadt bereitet ihnen Gorgias eine schwere Niederlage und verfolgt sie bis an die Grenze von Judäa. So werden die Ungehorsamen bestraft und beschämt, Judas und seine Brüder dagegen verherr-

licht (5, 55–64). Diese kämpfen hierauf noch gegen die Söhne Esaus (Edomiter) und Philister. Der Makkabäer erobert Hebron und Umgebung, durchzieht Marisa[1] und gelangt nach Azotus im Philisterland, wo er die Altäre und Bilder der Götzen zerstört, um schließlich mit Beute nach Judäa zurückzukehren (5, 65—68).

Durch diesen klaren und zusammenhängenden Bericht treten auch einige Angaben von II Makk. in ein helleres Licht. Andererseits aber bietet auch der Verfasser des zweiten Buches besonders in chronologischer Hinsicht willkommene Ergänzungen zum ersten.

b) Die Ereignisse nach II Makk. 12, 10—45.

Nach II Makk. schließt sich der Kriegszug gegen Timotheos, den (syrischen) Befehlshaber im Ostjordanland, an die Zerstörung der Häfen von Joppe und Jamnia an. Offenbar erreichte Judas schon während seines dortigen Aufenthalts die Hiobspost aus Gilead, weshalb er auch die geplante Eroberung und Zerstörung der Stadt Joppe (12, 7) verschieben mußte. Nach vorübergehenden Feindseligkeiten mit einer bewaffneten Araberschar (12, 10—12) gelangt Judas zunächst nach der befestigten Stadt Kaspin. Da ihre Bewohner eine feindselige Haltung einnehmen, so läßt sie der Makkabäer stürmen und richtet ein solches Blutbad an, daß der benachbarte, zwei Stadien breite See gerötet wird (12, 13—16). Von hier zieht Judas 750 Stadien weiter nach Charak zu den Juden, die man Tubianer nennt. Timotheos hat dieser Gegend bereits den Rücken gekehrt und nur eine Besatzung in einer nicht genannten Stadt zurückgelassen. Sie wird von den Dositheos und Sosipater genommen und ihre Besatzung niedergemacht. Jetzt wendet sich Judas gegen Timotheos selbst. Dieser wird geschlagen, fällt in die Hände der obengenannten makkabäischen Heerführer, wird aber mit Rücksicht auf die Juden, die sich in der Gewalt seiner Leute befinden, wieder freigelassen (12, 17—25). Hierauf rückt der Sieger gegen die Stadt Karnion, einem befestigten, nur durch Engpässe zugänglichen Ort, wohin Timotheos vor dem Kampf mit Judas Frauen und Kinder und den Troß bringen ließ. Karnion und sein Atergatistempel wird erobert und die Bevölkerung niedergemacht. Das gleiche Schicksal trifft die widerspenstige Feste Ephron. Dann zieht Judas über die freundlich gesinnte Stadt Skythopolis nach Jerusalem, wo er kurz vor dem Wochenfest (Pfingsten) anlangt (12, 26–31). Nach diesem Feste rücken die jüdischen Truppen wider Gorgias, den Statthalter von Idumäa, der mit 3000 Mann zu Fuß und 400 Reitern ins Feld gezogen ist. Zwar fallen mehrere Juden im Kampf, aber Gorgias wird geschlagen und ist nahe daran, gefangen zu

[1] Darüber, daß I Makk. 5, 66 *Σαμάρειαν* nicht richtig sein könne, sondern mit Josephus *Μαρίσσαν* bzw. mit der Vetus Latina Marisan zu lesen sei, bedarf es keiner Auseinandersetzung mehr. Was GRIMM a. a. O. S. 90 f. dagegen vorbringt, ist nicht stichhaltig. Josephus will von Hebron nach Azotus; der Weg führt aber natürlich nicht über Samaria, sondern über Marisa. Hätte Judas „die besten Gründe gehabt, den Umweg über Samaria einzuschlagen", so hätte I Makk. seine Leser über die Veranlassung zu diesem sonderbaren Marschplan gewiß aufgeklärt.

werden; doch durch einen Reiter aus Thrazien befreit entkommt er nach Maresa (12, 32—37).

Hierauf zieht der Makkabäer in die Stadt Odollam und feiert dort den gerade bevorstehenden Sabbat. Tags darauf wenden sich seine Leute zurück zum Schlachtfeld, um die Leichname ihrer gefallenen Brüder zwecks Bestattung in ihren väterlichen Gräbern abzuholen. Da finden sie auf den Leibern aller Erschlagenen Amulette der Götzen von Jamnia und erkennen daraus das göttliche Strafgericht. Sie flehen zu Gott um völlige Vergebung der begangenen Sünde und Judas bringt durch Sammlung 2000 [Vulg. 12000] Drachmen Silbers auf, die er nach Jerusalem schickt, damit dort für die Gefallenen ein Sühnopfer dargebracht werde — ein Beweis für seinen Glauben an die Auferstehung (12, 38—45).

Bevor wir die chronologischen Angaben dieses Berichtes mit jenen des I. Buches verbinden, müssen wir darüber Klarheit haben, daß beide Berichte sich nicht widersprechen, in den beiden Hauptpunkten miteinander übereinstimmen und in den andern sich ergänzen.

II. Die Beziehungen der beiden Berichte zueinander.

I Makk. erwähnt weder die Eroberung von Kaspin noch den Ort Charak (bzw. Charaka oder Charax) im Lande Tob als Ziel des ersten großen Marsches gegen Timotheos. Gleichwohl geht aus gewissen Angaben des I. Buches indirekt hervor, daß auch der Verfasser des II. Buches wohl unterrichtet ist.

Wo lagen Kaspin und Charak?

Kaspin halten die einen (mit Grotius und Calmet) für Ḥesbon (Ḥesbān), andere für Chisfīn (nördlich vom Jarmūk und östlich vom See Gennesar), während es nach einer neueren Ansicht (Hölscher, ZDPV, 1906, 149) el-Muzērīb, das auf einer Insel in dem berühmten See el-Baddsche (nordwestlich von Der'āt) liegt, gleichzusetzen sei. Hölscher identifiziert außerdem *Κασπίν* mit *Κασφόν*. Ebenso gehen die Ansichten bezüglich der Lage von Charak weit auseinander. Als die ‚gewöhnlichste und wahrscheinlichste Annahme' ist nach Grimm das moabitische קִיר (d. i. Mauer, Festung), heute el-Kerak, am Wadi Kerek, zwei Meilen von dessen Mündung ins Tote Meer; Ewald dagegen sah in *Χάραξα* ein Appellativ von Raphon (vgl. I Makk. 5, 37. 43), während Furrer sich für el-Ḥureijik am Wadi el-Ḥār entschied. Was ist davon zu halten?

Die Richtigkeit der Angaben in II Makk. vorausgesetzt, kann weder Kaspin = Chisfīn [1] oder = el-Muzērīb, noch Charak = Kir-Moab sein; denn nach dem ganzen Verlauf und dem Ziel des Feldzugs ist nach II Makk. Kaspin nordöstlich vom Toten Meer, Charak östlich vom Flußgebiet des Jarmuk in Batanaea zu suchen.

[1] Diese Gleichung wurde auch von anderer Seite aus verschiedenen Gründen abgelehnt. Mit Recht wurde insbesondere geltend gemacht, daß Chisfīn zu weit nach Westen liegt und daß der Sumpf zwischen Chisfīn und es-Ṣfera zu weit vom ersteren entfernt ist, um dem II Makk. 12, 16 beschriebenen Teich oder See gleichgestellt werden zu dürfen (siehe Buhl, Studien zur Topographie des nördl. Ostjordanlandes, 1894, S. 12, und Hölscher, ZDPV, 1906, 149).

Wir haben aber kein Recht, die Angaben des II. Buches für irrig zu erklären, so lange sie weder unter sich noch mit denen des I. Buches, noch mit der heutigen Topographie in Widerspruch stehen.

Auf diesen Grundsatz sind die folgenen Beweise für unsere beiden Thesen: 1. Kaspin sehr wahrscheinlich = Hešbon[1]; 2. Charak sehr wahrscheinlich = Kerak in Batanaea aufgebaut[2].

Wie schon erwähnt, hat man die erste Gleichung bereits vermutet, ohne jedoch irgend einen stichhaltigen Grund dafür vorzubringen. Allerdings hat man dafür die Nähe des Sees bei der Stadt geltend gemacht, indem man zugleich auf die im Hohenlied 7, 5 erwähnten zwei Teiche von Hešbon hinwies. Dies war jedoch verfehlt. Wir müssen daher genauer auf die Sache eingehen.

Für die Gleichung Kaspin = Hešbon spricht 1. die strategische Lage des letzteren sowie die unmittelbare Nachbarschaft eines Sees oder Teiches, dessen *πλάτος* zwei Stadien maß; 2. der Umstand, daß der Zug des makkabäischen Heeres naturgemäß nahe an Hešbon vorüberführte und die Weglänge von Kaspin bis Charak (nach II Makk.), dessen beiläufige Lage sich auch unabhängig von jener Distanzangabe ermitteln läßt, 750 Stadien betrug.

1. Die Befestigung der Stadt und ihr Teich.

Nach II Makk. 12, 13 war Kaspin eine Stadt, die nicht nur durch Mauern umgeben, sondern auch durch *χέφυραι* (oder *χεφύρα*) gesichert war[3]. Letztere sind hier gewiß nicht ‚Brücken' (wie Hölscher, ZDPV, 1906, 150 meint) sondern ‚Wälle', vielleicht natürliche Wälle bzw. Felsenvorsprünge, die einen Engpaß schaffen und so den Eingang erschweren[4]. Brücken sind ja kein Befestigungsmittel. Auch ist — gegen Hölscher — nicht daran zu denken, daß Kaspin auf einer Insel lag oder (wie die Hyrkanus-Burg in Tyrus, nördlich von Hešbon) von einem Wassergraben eingeschlossen war; denn einen solch wichtigen Umstand hätte der Verfasser bei der Kennzeichnung der strategischen Lage der Stadt gewiß nicht verschwiegen. Zwar erwähnt er später (v. 16) einen an der Stadt liegenden Teich, der aber keineswegs zur Verteidigung diente, vielmehr nur er-

[1] Es kommt mir natürlich nicht in den Sinn, eine Identität der Namen behaupten zu wollen; ich halte vielmehr den sonst nirgends vorkommenden Namen Kaspin (oder Kaspis) für verschrieben. Dies dünkt mir jedenfalls wahrscheinlicher als die Annahme, Kaspin bezeichne nur eine Vor- oder Schwesterstadt von Hešbon.

[2] Volle Sicherheit wage ich — trotz aller Beweisgründe — für die beiden Thesen nicht anzunehmen; dazu reicht das verfügbare Material nicht aus. Für absolut sicher dagegen halte ich, daß Kaspin nicht sehr weit von Hešbon, Karak nicht fern von Kerak lag, falls ihre Entfernung (750 Stadien) richtig überliefert ist.

[3] Nur Cod. 55 bietet den Plur. *χεφύραις*; sonst steht in den Kodizes *χεφυροῦν* oder die Angabe fällt ganz aus. Grotius vermutet letzteres weise auf den ursprünglichen Dual *χεφύραιν*.

[4] Ich denke hierbei an den Engpaß el-Bueib ‚die kleinen Tore' nördlich von Hešbon (siehe Conder, The survey of Eastern Palestine I, 105). Doch komme ich wegen der Unsicherheit der Deutung darauf unten nicht mehr zurück.

wähnt wird, um die Größe des Blutbades zu verdeutlichen, das seine Wasser rötete. Sein πλάτος maß zwei Stadien (= 330 m). Was heißt das? Πλάτος steht hier nicht wie in der Mathematik im Gegensatz zu μῆκος, sondern kann nur entweder die Größe der Ausdehnung des Teiches längs der Stadt oder die der Teichoberfläche bezeichnen. Im ersteren Falle wäre die Bedeutung jener der ‚Breite' einer Heeresfront (Gegens. βάθος) gleich; aber im zweiten? Zwei Stadien bezeichnen doch nicht den Quadratinhalt einer Fläche! Gewiß nicht, aber die Alten dachten vielfach anders als wir. Selbst hochgebildete Griechen und Römer betrachteten irrigerweise den Umfang als Maß der Fläche. So schätzte THUKYDIDES die Fläche einer Insel nach der zum Umfahren nötigen Zeit ab (Th. VI, 1; ed. Rothe p. 95) und selbst PLINIUS, Hist. nat. VI, 208 bestimmte die Größenverhältniss der Erdteile durch Addition ihrer Längen und Breiten[1]. Also beziehen sich die zwei Stadien entweder auf die Größe der Ausdehnung des Sees längs der Stadt oder auf den Umfang des Teiches. Natürlich mußte dieser in unmittelbarer Nähe der Stadt liegen und die Bodenbeschaffenheit eine solche sein, daß das Blut weder einsickern noch gerinnen konnte, bevor es das Teichbecken erreichte. Dies trifft zu, wenn die Stadt auf einem felsigen Hügel liegt, der nach dem Teich zu ein hinreichendes Gefälle hat.

Und nun zu Hešbon, heute Ḥesbān. Die Stadt liegt auf einem langen, von N. nach S. ziehenden, in O. und W. von Tälern eingeschlossenen Hügel. Die Ruinen der Altstadt zeigen starke Befestigungsanlagen. Am Ende der nördlichen Vorstadt ist ein in den Felsen eingehauener Wasserbehälter von 14 m im Geviert[2]. Ein noch weit größerer (67 46 m)[3] ausgemauerter Teich findet sich etwa 240 m östlich von der Südstadt. Solche Teiche können natürlich nicht mit dem 330 m ‚breiten' Teich von Kaspin identifiziert werden; denn dazu reicht ihre Ausdehnung nicht hin und der zweite ist außerdem viel zu weit von der Stadt entfernt. Dagegen befindet sich westlich der Vorstadt eine Anlage, die den Angaben von II Makk. durchaus zu entsprechen scheint. Dort liegt die Talsohle des el-Ḥārāt; sie ist geebnet und durch drei Querdämme abgesperrt, um das Regenwasser aufzufangen[4]. Die Basis des rechteckigen Beckens hat etwa 400 m Umfang; darauf folgt in einem Abstand von etwa 120 m der erste Damm. Reicht das Wasser bis zur Höhe desselben, so hat der Teich eine Ausdehnung von etwa 310 m (nahezu zwei Stadien)[5]. Derselbe läuft nahezu parallel zur nördlichen Vorstadt in einem Abstand von nur 30—40 m und letztere liegt 10—15 m höher als der Wasserspiegel. Da außerdem der Boden felsig ist, so konnte sich das Blut der Erschlagenen leicht in den Teich ergießen. Im Hoch-

[1] Vgl. CANTOR, Vorles. über Gesch. der Mathem., 3. Aufl. I, 172 f.

[2] Der Verfasser des Hohenliedes (7, 5), welcher die Augen der Geliebten mit den zwei Teichen am Tore Bat rabbim vergleicht, denkt offenbar an zwei gleich große und nahe beieinander liegende Wasserbecken dieser Art.

[3] Die Maße der beiden Teiche sind MUSIL, Arabia Petraea I (Moab), 386, entnommen.

[4] Siehe MUSIL a. a. O. 388. Die folgenden Längenangaben stützten sich auf den Situationsplan des gleichen Forschers, a. a. O. 384.

[5] Der zweite Querdamm ist von dem ersten etwa 100 m entfernt.

sommer wird allerdings von letzterem kaum viel zu sehen sein, wohl aber noch in der ersten Hälfte des Mai, in welche die Erstürmung von Kaspin fiel.

2. Von Kaspin nach Charak (Kerak in der Batanaea).

Das makkabäische Heer zog nach Überschreitung des Jordan offenbar zuerst in östlicher, dann in nordöstlicher Richtung; denn nach I Makk. 5, 24 ging der Weg drei Tage lang durch die Wüste und der eigentliche Kriegsschauplatz war — wie aus verschiedenen Städtenamen erhellt — Batanaea nebst angrenzenden Gebieten. Der Weg dahin führte aber am wahrscheinlichsten nahe an Hešbon vorüber. Außerdem muß das Heer vom Jordan kommend die Stadt Kaspin schon bald erreicht haben; denn von dort bis Charak hatte es noch 750 Stadien zurückzulegen (II Makk. 12, 17). Diese Entfernung entspricht aber nahezu der Länge des Weges von Hešbon bis ins mittlere Gebiet der Batanaea, wo wir Charak und zugleich auch den Ort zu suchen haben, an dem Judas den freundlich gesinnten Nabatäern begegnete (I Makk. 5, 25). Die Gleichheit der beiden Orte ergibt sich aus den folgenden Erwägungen nebenher. Folgen wir zunächst I Makk. Von den Nabatäern über die gefahrvolle Lage der Juden unterrichtet, wendet sich Judas plötzlich um, der Wüste zu und zieht gegen Bossora, das er noch am gleichen Tag überwältigt; denn schon in der Morgenfrühe des nächsten Tages muß er die Festung Datema und ihre jüdischen Insassen von Timotheos befreien. Hieraus folgt, daß der Ort der Zusammenkunft mit den Nabatäern 1. nördlich von Bossora (= Boṣrā eski Šām)[1] liegt und 2. nur einige Stunden davon entfernt war. Diesen Anforderungen genügt am besten das heutige Kerak, 20 km NNW von Boṣrā; möglicherweise kommt aber auch das 14 km weiter nordwestlich liegende el-Ḥurejik in Betracht. Beide Namen klingen zugleich, wenigstens in ihrem Konsonantenbestand, an Charak an. Machen wir zunächst eine vorläufige Probe. Der Dreitagemarsch durch die Wüste begann höchstwahrscheinlich beim heutigen Kal'at ez-Zerḳa und ging über Dchīze oder über el-Mu'arribe[2]. Die drei (bei Guthe, Bibelatlas, Karte 20) möglichen

[1] Da sich 5, 28 statt *Βοσσορα* (Var. *Βόσορρα*) auch (häufiger) die Lesung *Βοσόρ* und 5, 36 statt *Βοσόρ* auch (Codd. 19. 93) *Βόσορραν* findet, entstand große Unsicherheit und Verwirrung (man vergl. beispielsweise Kautzsch, Die Apokryphen [1900] S. 48 Anm. 4). Eine genauere Untersuchung des Verlaufs des Feldzugs läßt aber nicht den geringsten Zweifel daran aufkommen, daß in v. 28 *Βόσσορα*, in v. 36 *Βοσόρ* zu lesen ist, da ersteres mit dem Bostra der röm. Zeit und dem heutigen Boṣrā eski Šām identisch ist. — *Βοσόρ*, v. 26 neben *Βόσσορα* erwähnt und nach v. 36 von Judas erobert, ist wahrscheinlich identisch mit Buṣr el-Ḥariri. Denn *Βοσόρ* wird unter den dort namentlich aufgeführten Städten zuletzt erwähnt, was darauf hinzudeuten scheint, daß sie auch an letzter Stelle erobert ward; dazu paßt auch die nördliche Lage von Buṣr el-Ḥariri und der Umstand, daß der sich unmittelbar anschließende Zug über Raphon nach Karnaim sich in der nördlichen Batanäa abspielt und somit am natürlichsten von Buṣr el-Ḥariri ausging.

[2] Judas und Jonatan zogen gewiß nicht über er-Remṯe oder Der'at oder in deren Nähe vorbei; denn in diesem Falle könnte I Makk. (5, 24) nicht von einer *ὁδὸς τριῶν ἡμερῶν ἐν τῇ ἐρήμῳ* reden. Außerdem wären sie so höchstwahrscheinlich sofort auf die Streitkräfte des Timotheos gestoßen oder hätten doch von dem bevorstehenden Sturm

Wege bis Kerak betragen übereinstimmend 84 km; es kommen somit auf eine Wüstentagereise 28 km oder (1 Stadium zu 0,185 km gerechnet) 150 Stadien, ein Betrag, der sich auch bei HERODOT 5, 53 findet. Daraus geht wenigstens so viel hervor, daß Kerak in jener Gegend liegt, wo Judas auf die Nabatäer stieß. Gehen wir nun zu II Makk. über. Ist Kaspin = Ḥesbān und Charak = Kerak, so muß der von Judas zurückgelegte Weg Kaspin—Charak (750 Stadien) dem von Ḥesbān—Kerak gleich sein. Eine zuverlässige Prüfung erheischt natürlich die sichere Kenntnis der Länge des von II Makk. angenommenen Stadiums[1]. Glücklicherweise bietet der Verfasser selbst eine dazu dienliche Handhabe, indem er (12, 29) die Entfernung von Skythopolis bis Jerusalem = 600 Stadien setzt[2]. Mittelst Kurvenmesser bestimmt ergibt sich sowohl für den Weg über Neapolis und Gophna als auch für den längs des Jordan über Jericho (GUTHE, Bibelatlas, Karte 14) nahezu 99 Kilometer. Also 1 Stadium = 99 : 600 = 0,165 km und 750 Stadien = 124 km. Die Entfernung Ḥesbān—Kerak (unter Berücksichtigung der drei in Betracht kommenden Routen Kal'at ez-Zerḳā—Kerak) beträgt 126 km. Eine bessere Übereinstimmung können wir gar nicht erwarten[3]. Außerdem ist es höchstwahrscheinlich, daß Judas mit den Nabatäern bei Kerak zusammentraf.

auf die Festung Datema (sehr wahrscheinlicher = er-Remṭe) gehört (vgl. I Makk. 5, 27). Ferner dürfen wir voraussetzen, daß Judas und Jonatan absichtlich soviel als möglich auf ihrem ersten Marsch größere Ortschaften mieden, damit nicht Timotheos schon frühzeitig von ihrem Herannahen unterrichtet werde und sie ihn um so leichter überfallen konnten. Endlich galt es, so schnell als möglich an den Feind heranzukommen, dessen Aufenthalt an einem nördlich von Bosrā gelegenen Orte ihnen offenbar gemeldet worden war; denn es kann nicht angenommen werden, daß sie blindlings und zufällig sich gerade dorthin wandten, wo Timotheos noch kurz zuvor sich aufgehalten hatte (vgl. II Makk. 12, 18); der kürzeste Weg aber war der über Dchize oder el-Mu'arribe.

[1] Die Länge des Stadiums schwankt zwischen 165 und 210 m; also 1 km = 6,06 bis 4,763 Stadien. Das kleine Stadium, das vielfach als Wegmaß diente, beträgt nur 148 m.

[2] Eine eigentümliche Nachprüfung dieser Angabe bietet GRIMM l. c. p. 180: „Die Entfernung dieser Stadt (Skythopolis) von Jerusalem ist im wesentlichen richtig zu 600 Stadien angegeben; nach unseren Karten beträgt sie in gerader Linie etwas über 12 geogr. Meilen", d. i. 89 km. Im Jahre 1853, als G. dies niederschrieb, gab es allerdings noch keine Kurvenmesser; aber auch ohne diesen läßt sich die Länge eines vielfach gekrümmten Weges annähernd ermitteln (so aus Reiseberichten oder auf der Karte durch Nachbildung des Weges mittelst feinem Drahte, den man hierauf streckt und ausmißt.

[3] Die Art, wie FURRER die Orte Kaspin und Charaka „bestimmt", muß sehr befremden. In ZDPV, 1890, S. 200 setzt er Kaspin = Chisfīn und Charaka = el-Ḥarāk [el-Hureijik] am Wadi el Ghār. Dann fährt er fort: „Schreibt man II Makk. 12, 17 anstatt 750 bloß 75 Stadien, so trifft die Angabe auf die Entfernung zwischen Chisfīn und el-Ḥarāk zu." Diese Aufstellung leidet an einem dreifachen Fehler: 1. ist die Gleichung Kaspin = Chisfīn — wie oben gezeigt — ausgeschlossen; 2. ist die Abänderung der Zahl 750 in 75 reine Willkür (alle Kodizes bieten 750, nur Cod. 52 hat 500 Stadien); 3. beträgt die Entfernung Chisfīn—el-Ḥarāk nicht 75 Stadien; denn selbst wenn wir das größte Stadium (210 m) als Wegmaß annehmen, sind 75 Stadien nur 15,75 km, während die Entfernung der beiden Orte sogar schon in der Luftlinie 49 km ausmacht.

Ebensowenig kann man aber auch das Verfahren derjenigen verstehen, welche zwar aus Ehrfurcht vor II Makk. die ‚750 Stadien' unangetastet lassen, aber doch die Gleichung Kaspin = Chisfīn unterschreiben.

Merkwürdig ist auch die Ansicht HOLSCHERS über die „750 Stadien" (l. c. p. 148). Er meint, dieselben seien von Jamnia an gerech-

Dies folgt auch daraus, daß II Makk. 12, 18—25 und I Makk. 5, 28—34 sich entsprechen. Der „gewisse Ort", in dem nach II Makk. 12, 18 f. Timotheos eine Besatzung zurückgelassen und wo Dositheos und Sosipater alles niedermachten, bevor Judas gegen Timotheos selbst zog, ist offenbar Bossora in I Makk. 5, 28. Mehr noch! Erst durch die Angabe von II Makk. wird es verständlich, warum Judas nicht sofort gegen Datema rückt, sondern zuerst mit Bossora abrechnet.

Die Festung Datema mußte südlich oder südöstlich von Karnion (= Karnaim in I Makk.) liegen; denn Timotheos, der sich zur Belagerung jener Festung anschickt, läßt beim Herannahen des Judas Frauen und Kinder sowie den ganzen Troß nach Karnion, einem geschützten, nur durch Engpässe zugänglichen Ort bringen (II Makk. 12, 21); gegen Osten oder Nordosten hin ist aber Karnaim nicht in dieser Weise geschützt. Dies führt zu der Annahme, daß Datema in der Gegend von Der'at und er-Remte lag. Ferner geht aus I Makk. 5, 29 f. hervor, daß Judas von Bossora nachts aufbrach und in der Morgenfrühe vor Datema anlangte. Da es damals etwa Mitte Mai war (siehe unten sub III), so verstrichen zwischen

net, „welches ziemlich genau 750 Stadien vom Tubinerlande entfernt liegt". Natürlich in der Luftlinie. Hat man aber im 2. Jahrh. v. Chr. solche Entfernungen in der Luftlinie gemessen?

Eratosthenes (etwa 275—195 v. Chr.) stützte seine Meridianmessung allerdings allem Anschein nach auf die direkte Distanz Syene—Alexandria (vgl. hierüber besonders die neueste und lehrreiche Untersuchung Viedebantts: Eratosthenes, Hipparchos, Poseidonios, Klio, 1914, 207 ff.). Allein es wäre verfehlt, zu glauben, daß man im 2. Jahrh. v. Chr. auch nur annähernd die Entfernung irgendwelcher weit auseinander liegenden und durch gebirgiges Terrain getrennter Orte bestimmte oder bestimmen konnte. Zwar läßt sich mit Hilfe des von Eratosthenes gefundenen Wertes für die Länge eines größten Erdkreises sowie der geogr. Breite (Polhöhe) und Längendifferenz zweier Orte auch deren direkte Bogendistanz annähernd berechnen; aber gerade die Längendifferenz ließ sich damals nur durch den Unterschied der Ortszeit des Eintritts einer Mondfinsternis ermitteln, was natürlich an beiden Orten astronomisch geschulte Beobachter voraussetzt. Mit welchem Grad von Genauigkeit man damals Distanzen in der Luftlinie abschätzte, lehrt u. a. auch II Makk. 12, 9, wonach der Feuerschein des brennenden Hafens von Jamnia bis nach Jerusalem „auf eine Entfernung von 240 Stadien" leuchtete. Das sind nach der vom Verfasser des II. Buches angenommenen Größe des Stadiums von etwa 165 m (siehe S. 401) rund 46 km, während die Messung auf der Karte 53 km ergibt.

Obendrein ist die „ziemliche Genauigkeit", die Hölscher gefunden haben will, doch recht zweifelhaft. Von Jamnia bis zum Südende des Sees Genesareth beträgt die Luftlinie allerdings 750 St. (nach H. 123 km); aber dort herum war gewiß nicht der Wohnsitz derer, die II Makk. 12, 17 als *λεγόμενοι Τουβιῆνοι Ἰουδαῖοι* bezeichnet, sondern mindestens 40 km weiter nach Osten. Auch ist der Vorwurf Hölschers, der Verfasser des II. Makkabäerbuches habe die Stadt Kaspin aus Unkenntnis in eine gänzlich falsche Gegend gesetzt, nicht gerechtfertigt. Er wäre es nur dann, wenn die Gleichung Hölschers Kaspin = el-Muzērīb zuträfe. Dafür scheint allerdings die Breite des dortigen Sees zu sprechen; aber die Lage desselben in bezug auf die Stadt paßt ebensowenig wie die Gegend. Und mit welchem Rechte vertraut Hölscher auf die Angabe von II Makk. bezüglich der Breite des Sees, obschon der Verfasser von der offenbar doch viel auffallenderen insularen Lage des (angeblichen) Kaspin gar nichts weiß und dessen geographischen Ort sogar um mehr als 100 km verrückt? Wer in so wichtigen Dingen nicht Bescheid wüßte, der verdiente überhaupt keinen Glauben. Damit schwebt aber zugleich die ganze Ortsbestimmung Hölschers ebenso in der Luft wie seine obige Erklärung der 750-Stadien-Distanz.

Einbruch der Nacht und dem Sonnenaufgang etwa $9^1{}_4$ Stunden. Diese Zeit genügte gerade, um von Boṣra über Der'at nach er-Remṭe zu kommen (Boṣrā—Der'at = $7^1{}_2$, Der'at—er-Remṭe = $1^3{}_4$ Stunden). Es ist somit möglich, daß Datema mit letzterem Ort zusammenfällt. Und merkwürdigerweise bietet der Syrer statt Datema: Ramot. Daß er dies nur „erraten" habe, kann man doch schwerlich annehmen. Es ist daher durchaus wahrscheinlich, daß Datema und er-Remṭe (Asamata) sich decken.

Die nächsten Ereignisse (Eroberung mehrerer Städte in Gilead) und den darauffolgenden Kampf am Bache vor Raphon berichtet nur I Makk. 5, 35—42. Dagegen entsprechen sich die Erzählungen der makkabäischen Waffenerfolge in Karnaim (Karnion) und Ephron sowie des Zuges durch Baitsan (Skythopolis) und die glückliche Ankunft in Jerusalem (I Makk. 5, 43—54; II Makk. 12, 26—31).

Die Niederlage Josephs und Azarjas vor Jamnia und ihre Verfolgung durch Gorgias bis an die Grenzen von Judäa wird wiederum nur von I Makk. (5, 55—64) berichtet. Warum aber hierauf Judas sich gegen die Söhne Esaus (die Idumäer) wendet, läßt sich aus I Makk. 5, 65 nicht ersehen; dies wird erst durch II Makk. 12, 32 klar. Hier zeigt es sich, daß jener Gorgias, der nach I Makk. Joseph und Azarja geschlagen und verfolgt hat, der Statthalter von Idumäa war (vgl. dazu auch II Makk. 10, 14 f. und unsere Bemerkungen hierzu oben S. 370 f.). Andererseits wirft jene Niederlage und Verfolgung zugleich ein helles Licht auf den in II Makk. 12, 32—37 geschilderten Kampf. Judas, der kurz vor Pfingsten in Jerusalem eingetroffen war, kam offenbar gerade zur rechten Zeit, um die Scharte auszuwetzen. Gorgias stand noch mit 3000 Fußsoldaten und 400 Reitern[1] an der Grenze von Judäa, während die fliehenden Reste der Schar Josephs und Azarjas Jerusalem erreichten.

Wahrscheinlich hatte Gorgias keine Ahnung davon, daß Judas bereits ebenfalls dorthin zurückgekehrt war; andernfalls hätte er sich schleunigst vor dem gefürchteten Gegner zurückgezogen. Nun ereilt ihn dessen Rache[2].

[1] Das sind nicht die Truppen des Judas, wie auch noch Neuere (so RAWLINSON bei WACE, The Holy Bible, Apocrypha II, 626) nach dem Vorgang von GRIMM a. a. O. S. 181 annehmen. Denn der einzige Grund des letzteren, daß nämlich andernfalls der Erzähler seiner sonstigen Gewohnheit untreu geworden sei, die Feinde in ungemein großer, die Juden dagegen mit verhältnismäßig kleiner Truppenzahl ausrücken zu lassen, ist um so weniger ausreichend, als gewichtige Gründe dagegen sprechen. Dahin gehört nicht nur die Lesung anfangs v. 34: *πρὸς τοῦτον παραταξαμένους* bei Alex. 44. 74. 243 Compl., sondern auch das Erscheinen von 400 Reitern. Wo ist je in den beiden Büchern der Makkabäer von einer solch stattlichen Reiterschar des jüdischen Heeres die Rede? Ein berittener Streiter galt in ihren Reihen geradezu als eine Ausnahme, wie aus v. 35 deutlich hervorgeht. Viel eher könnte daher geschlossen werden, daß die Zahlenangaben in v. 32 der nachträglichen Verderbnis der die Feinde betreffenden Zahlen der Urschrift glücklich entgangen sind.

[2] Die Anschuldigung, daß der Verfasser des II. Buches „sich eine Verwechslung von Umständen, Zeit, Ort oder Personen hat zuschulden kommen lassen", wie im Anschluß an WERNSDORFF GRIMM (a. a. O. S. 180) und andere nach ihm meinten, erscheint nach den dargelegten Zusammenhängen nicht gerechtfertigt. Die angebliche Verwechslung des unglücklichen Zuges des Joseph und Azarja (I Makk. 5, 55—61) mit dem des Judas gegen Idumäa (und Asdod (I Makk. 5, 65—66) beruht lediglich auf Mißverständnis des Kritikers; denn von jenem ersten Zug enthält

Gorgias entkommt nach Marisa (II Makk. 12, 35), und es ist offenbar nicht zufällig, daß Judas nach der Eroberung von Hebron und den zugehörigen Ortschaften gleichfalls nach Marisa rückt (I Makk. 5, 66). II Makk. erwähnt allerdings weder die Einnahme von Hebron, noch den Zug nach Azotus und die Zerstörung der dortigen Götterheiligtümer. Es wäre jedoch verfehlt, daraus ein argumentum gegen die Glaubwürdigkeit des Verfassers bezüglich dessen abzuleiten, was er im Anschluß an den Kampf mit den Idumäern bietet. Dem religiös-erbaulichen Zweck des II. Buches entsprach es eben weit mehr, den Tod der in jenem Kampf Gefallenen als verdiente Strafe ihres götzendienerischen Aberglaubens zu kennzeichnen, zugleich aber auch den Glauben an die Auferstehung einzuschärfen und das Bittgebet sowie die Darbringung von Sühnopfer für die in Sündenschuld Entschlafenen als heiligen und heilsamen Gebrauch zu empfehlen.

III. Die Zeit der Ereignisse.

Hierüber gibt I Makk. keinen Aufschluß; dafür bietet aber II Makk. einen willkommenen Ersatz.

Nach dem Abschluß des Friedens mit Antiochos V. und Lysias im Jahre 148 SÄ syr. (164 v. Chr. April 11) widmeten sich die Juden zunächst ihren landwirtschaftlichen Arbeiten, d. h. der Einbringung der Ernte (II Makk. 12, 1). Dann erfolgte der Strafzug gegen Joppe und Jamnia, hierauf das große Unternehmen gegen Timotheos nebst der Niederlage Josephs und Asarjas und endlich die Heimkehr nach Jerusalem. Letztere geschah (nach 12, 31), als das Wochenfest (Pfingsten) nahe bevorstand.

Nun fiel dieses Fest im Jahre 164 v. Chr. auf Mai 31, einen Sonntag. Mit Rücksicht auf die Sabbatruhe des vorhergehenden Tages fand somit der Einzug in die heilige Stadt spätestens Mai 29 statt. Früher als Mai 25 kann er schon wegen des ἐπόγυος kaum gefallen sein; dies auch deshalb nicht, weil sonst Judas nicht erst nach Pfingsten den Zug gegen die Idumäer unternommen hätte. Am wahrscheinlichsten natürlich ist Mai 28 oder 29 das Datum des Einzugs. Die vorausgegangenen Kriegsereignisse haben schwerlich vier Wochen in Anspruch genommen, fallen somit höchstwahrscheinlich sämtlich in den Mai.

Der Zug gegen die Idumäer und Gorgias hat gewiß nicht lange auf sich warten lassen. Judas und seinem sieggewohnten Heer verbot nur der Sabbat und das folgende Wochenfest die sofortige Aufnahme des Kampfes und die Ausnützung der günstigen Lage (waren doch die makkabäischen Streitkräfte denen des Gorgias selbst zahlenmäßig überlegen). Deshalb ist es gestattet, den Zug gegen Gorgias und die Idumäer in die erste Woche nach Pfingsten zu setzen. Gemäß II Makk. 12, 38 fand die Schlacht, in der Gorgias unterlag, am Tage vor dem Sabbat statt, den das Heer in Odollam feierte. Dieser Sabbat fiel auf 164 v. Chr. Juni 5 6. Die Einnahme von Hebron erfolgte wahrscheinlich schon in den ersten Tagen des Juni 164 v. Chr.

II Makk. keine Spur. Die Ansicht, daß II Makk. 12, 32—57 wohl nur eine Variation von 10, 16—25 sei, entbehrt vollends jeder Begründung.

J. Der letzte Kampf des Judas mit Lysias und Antiochos V. Eupator. 163 v. Chr. Juli August (I Makk. 6, 18—63; II Makk. 13, 1—26).

Die Übereinstimmung der beiden Berichte in bezug auf das Jahr (163 v. Chr.) wurde bereits oben S. 353 gezeigt und aus dem des I. Buches ließ sich auch die Jahreszeit (Juli August) ermitteln. Auf Grund von II Makk. 13, 26—14, 1 ff. ergibt sich außerdem, daß die Rückkehr Antiochos' V. und Lysias' nach Antiochien noch vor dem 10. September 163 v. Chr. geschah. Die Erwägungen, auf welche diese Schlußfolgerungen sich stützen, sind folgende: Der Kampf zwischen Lysias und Judas fiel nach 13, 1 ff. in das Jahr 149 SÄ[II]. Noch in das gleiche Jahr gehörten aber auch die Unruhen in Ptolemais (13, 25 f.) und der Heimzug des Königs und seines Reichsverwesers (13, 26). Denn ‚nach einer Zeit von drei Jahren' erfährt Judas die Landung des Demetrios und die Hinrichtung Antiochos' V. und des Lysias. Dies geschah im Jahre 151 SÄ[II]. Die ‚drei Jahre' sind also in semitischer Weise von 149 bis 151 gezählt und die Ereignisse II Makk. 13, 25 f. fallen noch in das Jahr 149 SÄ[II]. Dieses reichte aber vom 21. September abends 164 bis zum 10. September abends 163 v. Chr. Damit sind die Ereignisse der Hauptsache nach chronologisch bestimmt.

Dagegen scheinen in den Einzelheiten mehrere Widersprüche vorzuliegen, die auch die Chronologie berühren. Wir dürfen sie natürlich nicht unberücksichtigt lassen. Schon Grotius und Wernsdorff haben darauf hingewiesen und Grimm, a. a. O. 190 ff., hat die Anklagepunkte seiner Vorgänger noch etwas vermehrt. Andere sind seinen Spuren gefolgt. Nach ihm hat II Makk. 13, 9—26 den in I Makk. 6, 28—63 erzählten Hergang „bis zur Unkenntlichkeit entstellt und zur Verherrlichung des Judentums größtenteils ins gerade Gegenteil umgewandelt".

Unter solchen Umständen hat es wenig Zweck, der Untersuchung dieser Anklage nur eine Skizze der Ereignisse nach beiden Büchern voranzustellen. Es bedarf einer genauen Prüfung der Einzelheiten der Texte selbst.

Nach Grimm verstößt II Makk. besonders in fünf Punkten gegen den historischen Tatbestand:

Erster Widerspruch: „I Makk. 6, 31 f. rückt das syrische Heer von Südosten heran durch Idumäa und belagert Betzur. Judas zieht entgegen und lagert bei Betzacharia zwischen Betzur und Jerusalem. Dagegen wird II Makk. vorausgesetzt, die Syrer kamen von Norden, daher Judas sein Lager bei Modeïn aufschlägt."

Zweiter Widerspruch: „Für den nächtlichen Überfall des königlichen Lagers v. 15 ist in I Makk. 6 kaum Raum gelassen. Über die Tötung des vornehmsten Elefanten s. zu v. 15."

Die beiden Einwürfe sind wirklich nicht begründet.

Zunächst ist der Anmarsch eines syrischen Heeres gegen Betzur von Südosten her ganz ausgeschlossen. Es ging doch nicht von der Westküste oder vom Süden des Toten Meeres aus! G. bedenkt offenbar nicht, daß Idumäa, durch welches der Marsch erfolgte, nicht nur im Südosten von

Betzur (auch dieses war idumäisch) lag, sondern sich auch noch westlich davon erstreckte; so gehörte u. a. auch Marisa dazu. Und von jener Gegend, von Westen oder Südwesten her rückte Lysias gegen Betzur. Vorher aber verlief der Zug des Heeres natürlich südwärts entweder längs der Küste des Mittelländischen Meeres oder mehr landeinwärts über Lydda oder auf beiden Wegen zugleich. In welcher Richtung der Feind auf sein eigentliches Ziel — Jerusalem — losrücken werde, konnte indes Judas nicht von vornherein wissen. Nun führen von Lydda aus zwei Wege in südöstlicher Richtung nach Jerusalem, der eine über Bet-horon, der andere etwas südlicher. Eine dritte Einbruchstelle war in W. bei der Festung Gazara (Gezer), von wo aus sich Jerusalem über Amwas (Emmaus) erreichen ließ. Endlich konnte das syrische Heer über Betzur nordwärts nach Jerusalem vordringen. Für alle diese Fälle mußte sich Judas vorsehen. Was war also zu tun? Die ohnehin geringe Wehrmacht auch noch zu zersplittern, ging nicht an. Das einzig Richtige war, dort ein Lager zu beziehen, von wo nicht nur die Richtung des feindlichen Vormarsches überwacht und die zunächst bedrohten Eingänge in NW. und W. geschützt werden konnten, sondern auch ein nächtlicher Überfall des ahnungslosen Feindes Erfolg versprach. Ein solcher Ort war Modeïn, etwa nur je 15 km von Lydda, Gezer und Amwas entfernt. Dieses vorläufige Unternehmen glückte auch vollkommen (II Makk. 13, 14—17). Wahrscheinlich hatte Lysias zuerst den Plan, von NW. oder W. her gegen Jerusalem vorzudringen, zog es aber durch den kühnen Handstreich abgeschreckt vor, über Betzur sein Ziel zu erreichen. Dieser Weg war überdies für die Reiterei und größere Infanteriemassen, besonders auch die Beförderung der Kriegsmaschinen viel günstiger und ermöglichte ihm somit eine wirksame Entfaltung schulgerechter Kriegskunst (wozu im Gebirge und besonders in der Schlucht von Bet-horon sich wenig Aussicht bot). Nur so scheint 13, 18: „Als aber der König einen Vorgeschmack von der Kühnheit der Juden bekommen hatte, ging er darauf aus, sich der Orte *διὰ μεθόδων*[1] (Vulg. arte) zu bemächtigen." Er zog also noch weiter nach Süden und dann östlich durch Idumäa nach Betzur. Ehe er aber dort anlangen konnte, war Judas wieder in Jerusalem, von wo er dann nach Bet-Zacharia, 4 Stunden nördlich von Betzur, zog (I Makk. 6, 32).

Damit löst sich zugleich auch der zweite Widerspruch in nichts auf. Denn was längst vorüber ist (der nächtliche Überfall in Modeïn), beansprucht keine Zeit mehr. Grimm setzt eben willkürlich voraus, daß der Überfall nicht bei Modeïn[2], sondern bei Bet-Zacharia geschehen sei und behauptet sogar (a. a. O., S. 190): „Gemeint ist jedenfalls das I Makk. 6, 43—46 erzählte Faktum." Der einzige Grund, der hierfür sprechen könnte, ist der Umstand, daß die Juden nach diesem Bericht den durch Gestalt hervorragendsten, nach II Makk. *τὸν πρωτεύοντα τῶν ἐλεφάντων*, den vorzüg-

[1] Nicht ‚mit List' (Kautzsch, Apokryph. 114), sondern „durch kunstgemäßes Verfahren".

[2] Wie Knabenbauer, Commentarius 416, dazu kommt, zu sagen: „Neque ex modo narrationis sequitur quae in [II Makk. 13] v. 15 referuntur esse gesta circa Modin", ist mir nicht recht verständlich.

lichsten (wohl = größten) Elefanten getötet haben. Es ist jedoch gar nicht auffallend, daß sie bei zwei verschiedenen Gelegenheiten gerade dem größten Tiere zu Leibe gingen; denn es lag nahe, daß ein solches den Oberbefehlshaber oder gar den König trug. In I Makk. tritt dies auch ganz klar hervor[1]. Die Identität der beiden Elefanten läßt sich demnach nicht behaupten. Dies um so weniger, als die Erlegung des Tieres und ihre Folgen in den beiden Büchern ganz verschieden dargestellt werden. Zudem erfolgte der Angriff in I Makk. ganz offen und am hellen Tage und zwar durch die gesamte Streitmacht, in II Makk. durch nächtlichen[2] Überfall seitens einer auserlesenen Schar junger Männer.

Dritter Widerspruch: „Nach I Makk. 6, 49 f. sah sich die ausgehungerte Besatzung Betzurs zur Kapitulation genötigt; sie erhält freien Abzug und der Platz wird von den Syrern in Besitz genommen. Nach II Makk. 13, 19 f. 22 versorgt Judas die Besatzung mit dem Nötigen und muß sich der König von den Belagerten Frieden erbitten!"

Dieser Einwand scheint etwas schwerer zu wiegen als die beiden ersten. Sieht man sich aber die Texte genauer an, so wird man anderer Meinung.

Auch nach I Makk. bestand nicht auf seiten der Juden in Betzur, sondern auch auf seiten des Königs (bzw. des Lysias) ein lebhaftes Bedürfnis nach Frieden. Der Grund hierfür liegt auf der Hand. Solange ein Teil des königlichen Heeres vor Betzur durch dessen Belagerung in Anspruch genommen war, konnte es gegen Judäa und das Heiligtum nicht seine volle Kraft entfalten; auch hat sich die zunehmende Schwächung und der Nahrungsmangel (I Makk. 6, 57) bis zu einem gewissen Grade auch wohl schon vor Betzur geltend gemacht. Nur so erklärt es sich, daß der König — gegen die Sitte der Zeit — den Belagerten freien Abzug gewährte. Außerdem ist der offenbare Sinn von 6, 49 f. nicht: sie erbaten den Frieden, sondern der König bot ihnen Frieden an und sie stimmten zu, weil sie aus Nahrungsmangel die Stadt doch nicht mehr lange halten konnten. — Und nun zu II Makk.! Zunächst ist hier nicht davon die Rede, daß der König den Frieden „erbittet", sondern nur, daß er ihn anbot und die Juden die dargebotene Rechte ergriffen (*δεξιὰν ἔδωκεν, ἔλαβεν*). Ferner geht aus v. 19—22 ganz klar hervor, daß sie das Angebot annahmen, weil sie sich durch die Not gedrängt fühlten. Bis vor kurzem allerdings waren die Belagerten mit dem notwendigen Lebensunterhalt auf geheimen Wegen durch Judas versorgt worden. Aber der Verrat des Rhodokos machte eine weitere Zufuhr unmöglich. Von der Übergabe der Festung spricht freilich II Makk. nicht; aber diese Friedensbedingung verstand sich von selbst. Denn worin anders sollte denn die Übereinkunft bestanden

[1] In I Makk. trägt der größte Elefant sogar noch einen königlichen Panzer, offenbar um die Juden zu täuschen. Diese List könnte sehr leicht darauf beruhen, daß die Juden nach den Erfahrungen des früheren nächtlichen Überfalls es vor allem auf das Reittier des Königs abgesehen hatten.

[2] Der von anderer Seite erhobene Einwurf, daß die Juden im Dunkel der Nacht gar nicht feststellen konnten, welches der größte Elefant war, erledigt sich leicht. Wo ist denn gesagt, daß die Nacht stockfinster war? Eine orientalische Sommernacht gestattete dem ungetrübten und geübten Auge selbst bei Abwesenheit des Mondlichts hinreichenden Weitblick.

haben? Zum Abzug allein bedurfte doch der König nicht der Zustimmung der Belagerten.

Vierter Widerspruch: „Wie raschen Fußes auch der Verfasser von I Makk. 6, 47 über den Verlauf des Treffens bei Betzacharia hinwegeilt, so läßt er doch aus seinem weiteren Bericht über die Belagerung des Tempelberges durch die Syrer (v. 48. 51 ff.) den für die Juden unglücklichen Ausgang desselben klar erkennen. Auch verschweigt er nicht, daß der König nach Abschluß des Friedens die Schleifung der Tempelfestung verordnet habe (Vs 62). Nach unserem Berichte [des II Makk.] dagegen wird der König von Judas geschlagen, unterwirft sich allen Bedingungen und erschöpft sich in Ehrerbietung gegen den Tempel und in Menschenfreundlichkeit gegen die Juden“ (v. 22—24).

Auch hier verfehlt der Kritiker sein Ziel und macht sich allerlei Unkorrektheiten schuldig. Von einem tatsächlichen, für die Juden unglücklichen Ausgang der Belagerung des Tempelberges weiß auch I Makk. nichts. Hier (6, 53 ff.) wird nur gesagt, daß der Nahrungsmangel (infolge des Sabbatjahres!) die meisten der Verteidiger schließlich zwang, aus dem Heiligtum in die Heimat zu entweichen. [Der Umstand, daß dies möglich war, ist für die Belagerer nicht schmeichelhaft.] Zur Kapitulation kam es aber nicht. Die Schwächung des feindlichen Heeres und der Mangel an Nahrung, vor allem die von Philipp in Antiochien drohende Gefahr rettete die kleine tapfere Schar vor der Übergabe. Daß sich die Belagerten bis dahin und zwar eine beträchtliche Zeit hindurch gehalten hatten, verdankten sie ganz und gar ihrer tapferen Gegenwehr (v. 52). Für den Gegner bedeutete aber jeder seiner erfolglosen Anstürme eine Niederlage. Die betreffende Angabe in II Makk. (13, 22) wäre nur dann unwahr, wenn sie sich auf den ersten Kampf (I Makk. 6, 42—47) bezöge; denn dieser endete nach anfänglichem Erfolg mit dem Rückzug des Makkabäers. Das ist jedoch mit Rücksicht auf die Zeitfolge der Ereignisse ausgeschlossen; denn die Niederlage des Königs fiel nach II Makk. erst nach dem Frieden mit Betzur, kann also nur vor den Mauern des Tempelberges erfolgt sein.

Die Behauptung G.s, nach II Makk. habe sich der König allen Bedingungen unterworfen, ist zum mindesten mißverständlich und, weil im Zusammenhang mit seiner Niederlage vorgebracht, eine Entstellung. In Wirklichkeit sucht der König die Juden durch freundliche Nachgiebigkeit und „Beschwörung“ aller „billigen“ Vertragsbedingungen vor allem oder lediglich deshalb zu gewinnen, weil ihn die Empörung des Philippos (12, 23) eingeschüchtert hat — ganz im Einklang mit I Makk. 6, 55—59. Irreführend ist es ferner, wenn G. I Makk. 6, 60 f. völlig außer acht läßt. Hiernach war es ja gleichfalls der König, der durch seine Gesandtschaft an die Juden den Friedensschluß einleitete, und gaben letztere erst dann ihre Einwilligung, als ihnen „der König samt den Anführern diese (ihre) Bedingungen beschworen hatte“. Diese Darstellung spricht mindestens ebenso deutlich zugunsten der Juden als jene in II Makk. Die hier erwähnte Ehrung des Tempels und die Freundlichkeit der Juden einerseits und die darauffolgende teilweise Verletzung des geschworenen Eides durch

Schleifung der Mauern um den Tempelberg andererseits schließen sich keineswegs aus. Wenn aber der Verfasser von II Makk. nur das Rühmliche und Nützliche erwähnt, das Nachteilige mit Stillschweigen übergeht, so wird das hinreichend dadurch erklärt, daß in den Augen des frommen Schriftstellers der materielle Schaden und die politische Schwächung gegenüber dem großen Gut der wiedererlangten Religionsfreiheit sehr wenig in Betracht kam.

Fünfter Widerspruch: Auch die Philippos betreffende Stelle II Makk. 13, 23: *μετέλαβεν ἀπονενοῆσθαι τὸν Φίλιππον ἐν Ἀντιοχείᾳ τὸν ἀπολελειμμένον ἐπὶ τῶν πραγμάτων, συνεχύθη* findet bei G. keine Gnade. Der Verfasser widerspreche hiermit nicht nur I Makk., sondern auch sich selbst (9, 29). Aber auch hier geht der Kritiker fehl, indem er die Stelle so deutet, daß Philippos in Antiochia von Antiochos V. Eupator als Reichsverweser zurückgelassen worden sei. Diese Auffassung wäre zulässig, wenn *ἐν Ἀ.* auf *τὸν . . .* folgte, so daß Philippus in Antiochia zurückgelassen worden sei. Er hat sich dort nur empört. Derjenige aber, welcher ihn als Reichsverweser zurückgelassen, ist — wie aus I Makk. 6, 55 erhellt — der im Vorjahre unter den Augen Philipps gestorbene Antiochos IV.

Diese Stelle im Verein mit 6, 63 desselben Buches läßt außerdem keinen Zweifel über den Zeitpunkt der in II Makk. 9, 29 erwähnten Flucht des nämlichen Philipp vor Antiochos V. zu Ptolemäos Philometor nach Ägypten. Sie geschah während der Belagerung oder Einnahme von Antiochia durch Lysias und Antiochos V. I Makk. erwähnt diese Flucht nicht, weiß aber auch nichts davon, daß Philippus bei dieser Gelegenheit ergriffen, gefangen gesetzt und hingerichtet ward, wie Josephus Antiq. XII, 9, 7 behauptet. Damit ließe sich die Flucht Philipps nach Ägypten nur durch ganz unglaubliche Voraussetzungen in Einklang bringen: man müßte nämlich annehmen, daß er schon früher einmal von Persien nach Syrien gekommen, von wo er sich nur durch die Flucht nach Ägypten den Nachstellungen Antiochos' V. (bzw. des Lysias) entzogen habe, um dann wiederum nach Persien und Medien zurückzukehren und von dort an der Spitze der von Antiochos IV. zurückgelassenen Ostarmee nach der Hauptstadt am Orontes zu ziehen. Also bleibt nur die obige Annahme übrig. Dann ist freilich Josephus im Unrecht. Nach dem aber, was wir bezüglich der Glaubwürdigkeit des Verfassers von II Makk. an vielen Fällen festgestellt haben, und mit Rücksicht der geringeren Bürgschaft, welche die Josephinischen Nachrichten aus einer um mehr als zwei Jahrhunderte zurückliegenden Zeit zu bieten vermögen, halten wir die Annahme, die Flucht des Philippos falle in die Zeit der Belagerung von Antiochien, für durchaus berechtigt. Wahrscheinlich fiel dieselbe in den September oder Oktober 163 v. Chr.

Damit sind die fünf großen „Widersprüche" zwischen den Berichten der beiden Makkabäerbücher erledigt. Soviel dürfen wir allerdings einräumen, daß der Bericht des II Makk. von dem Verlauf der Ereignisse kein völlig klares Bild entwirft und ohne die Hilfe von I Makk. einiges dunkel, ja mißverständlich bleiben würde. Dies kommt aber lediglich daher, daß der

Verfasser des zweiten Buches — wie er selbst 2, 26—32 hervorhebt — gar nicht beabsichtigte, eine lückenlose Gesamtdarstellung nach den Regeln der Geschichtschreibung zu bieten. Andererseits aber widersprechen seine Nachrichten weder hier noch anderswo den Meldungen von I Makk. Überall verrät er eine eingehende und zutreffende Kenntnis der Verhältnisse, der Ereignisse, Personen und Orte, an welche er seine religiösen Reflexionen knüpft. Und wird uns manches von dem, was er sagt, erst durch das ergänzende Eingreifen von I Makk. verständlich, so bietet doch auch umgekehrt das zweite Buch wichtige Ergänzungen zum ersten. Einer vorurteilslosen, verständigen Kritik können diese nicht nur keinen Anlaß zum Zweifel an ihrer Echtheit bieten, sondern müssen ihr als höchst willkommen und dankenswert erscheinen.

Dazu gehören auch die Nachrichten über das Schicksal des Menelaos (II Makk. 13, 3—8) und die Unruhen in Ptolemais (13, 25 f.).

1. Was den Bericht über Menelaos betrifft, so hat man freilich nicht gewagt, denselben als unhistorisch zu streichen, da auch Josephus Antiq. XII, 9, 7 meldet, daß jener Hohepriester aus den von II Makk. angegebenen Gründen auf Betreiben des Lysias in Beröa hingerichtet worden sei. Immerhin hat man behauptet, unsere Stelle (13, 3—8), wonach Menelaos schon vor Beginn des Krieges zum Tode verurteilt ward, widerspreche 11, 29. 32, da hier Menelaos als Zwischenträger bei den Friedensverhandlungen zwischen Lysias und den Juden vorausgesetzt werde (vgl. Grimm a. a. O. S. 188); eine der beiden Nachrichten sei also falsch. In Wirklichkeit aber sind beide richtig; denn diese Friedensverhandlungen gehören (s. oben S. 384) dem Frühjahre 164 v. Chr., die Hinrichtung oder doch wenigstens die Verurteilung des Menelaos dem Frühjahr 163 v. Chr. an[1]. Der „Widerspruch" löst sich also in eine prächtige Bestätigung der 11, 14—38 gepflogenen Verhandlungen und zugleich des vorausgegangenen Kampfes 11, 1 ff. auf.

2. Von den Vorgängen in Ptolemais, der Erregung der dortigen Bürger über die mit den Juden abgeschlossenen Verträge und den Bemühungen des Lysias, sie zu beschwichtigen (13, 25), schweigt I Makk. gleichfalls. Nur sei zwar — wie Grimm unter Hinweis auf I Makk. 5, 15. 22. 55 mit Recht selbst geltend macht — jene Nachricht an sich nicht auffallend; gleichwohl liege „wegen I Makk. 10, 39" die Vermutung nahe, „daß die Nachricht auf einer Verwechslung mit einem nicht näher bekannten ähnlichen Ereignis aus späterer Zeit beruhe".

Wie groß ist doch die Macht des Vorurteils, welches dem Verfasser des zweiten Buches selbst in solchen Dingen den Glauben versagt, die durch anderweitige Tatsachen sehr glaubhaft gemacht werden, und es statt dessen vorzieht, sich mit Hypothesen luftigster Art zu behelfen!

[1] Natürlich ist auch die Jahresangabe (162 v. Chr.) wie so manche andere chronologische Angabe bei Grimm und auch in neueren Kommentaren (z. B. bei Wace l. c. p. 629) irrig. Dies kommt vor allem von einer falschen Deutung der Ären der beiden Makkabäerbücher und des Verhältnisses ihrer Epochen (siehe oben S. 352 f.).

K. Die Kämpfe unter Demetrios I. bis zum Tode Nikanors (162/1 v. Chr.) I Makk. 7, 1—50; II Makk. 14, 1—15, 36.

1. Erste Feindseligkeiten Demitrios' I. auf Anstiften des Alkimos. Bedrängnisse der Juden durch Bakchides und Nikanor. Versuch des letzteren, sich des Judas zu bemächtigen.

Die Vorbereitung der neuen kriegerischen Verwicklungen, nämlich die Landung des aus Rom entwichenen Demetrios in Tripolis, die Hinrichtung des jungen Antiochos und des Reichsverwesers Lysias, das Erscheinen des abtrünnigen und ehrsüchtigen Alkimos bei Hof und seine Aufreizung des Königs gegen die Makkabäer — alle diese Ereignisse gehören nach beiden Büchern dem Jahre 151 SÄ[I] und SÄ[II] = 162 v. Chr. an. Nach den obigen Untersuchungen S. 330 f. erfolgte die Landung des Demetrios kurz vor dem 30. September, seine Thronbesteigung und die Hinrichtung seiner beiden Gegner bald darauf. Alkimos kam somit frühestens im Oktober an den königlichen Hof. Verfolgen wir nun die weiteren Ereignisse.

Nach I Makk. 8 ff. betraut der König zunächst Bakchides mit der Aufgabe, die widerspenstigen Juden zu züchtigen und dem Alkimos mit Waffengewalt zur Hohenpriesterwürde zu verhelfen. Die von diesem mit arglistiger Freundlichkeit eingeladenen Makkabäer halten sich klugerweise fern. Die Vertrauensseligen ihrer Partei (die Asidäer) aber sind die ersten Schlachtopfer. Nach weiteren Schlächtereien zieht sich Bakchides zum König zurück, indem er es Alkimos überläßt, mit der ihm zur Verfügung gestellten Streitmacht sich des Landes Juda und des Hohenpriestertums zu bemächtigen. Aber auch Judas bleibt nicht müßig, sondern nimmt Rache an dem abtrünnigen Verderber seines Volkes. Da Alkimos einsieht, daß er dem zunehmenden Einfluß seines Gegners nicht gewachsen ist, begibt er sich hilfesuchend zum König (I Makk. 7, 8—25).

Von diesem ersten mißlungenen Unternehmen des Alkimos berichtet II Makk. nichts. Hier (14, 3—10) fließen die beiden Versuche (I Makk. 7, 5 und 25) des ehrsüchtigen Mannes, die Asidäer und besonders Judas beim König anzuschwürzen und dessen Beistand zu erlangen, in der Darstellung zusammen. Nur so war es dem Verfasser möglich, den Inhalt von I Makk. 7, 8—22 (der auch nicht besonders wichtig erschien) zu übergehen, ohne den Zusammenhang seiner Erzählung zu stören. Der Enderfolg, die Entsendung des Nikanor zugunsten des Alkimos und zur Vernichtung der makkabäischen Streitmacht ist durch I Makk. 7, 26 ff. und II Makk. 14, 12 ff. bezeugt. Das Verhalten des syrischen Feldherrn und die Entwicklung der kriegerischen Ereignisse ist jedoch nach dem zweiten Buch ein anderes als nach dem ersten. In letzterem erscheint Nikanor von vornherein als Hasser des Judentums. Auch sucht er die Makkabäer nicht in ehrlichem Kampf niederzuringen, sondern sich ihrer auf arglistige Weise zu bemächtigen. Erst als diese Erwartung fehlschlägt, stellt er sich ihnen bei Kepharsalama entgegen, erleidet aber eine beträchtliche Schlappe (7, 27—32). Anders II Makk. Hiernach stoßen die Makkabäer beim Dorfe Dessau auf den

Feind, und schon gerät die Abteilung Simons ins Wanken, als Nikanor aus Scheu vor dem Wagemut der Leute des Judas ein friedliches Abkommen trifft, sich dann nach Jerusalem zurückzieht, sein zusammengebrachtes Kriegsvolk scharenweise entläßt und mit Judas freundschaftlich verkehrt. Erst als ihm (14, 26 ff.) auf Betreiben des Alkimos der gemessene Befehl seines erzürnten königlichen Herrn zugeht, Judas sofort gefesselt nach Antiochien zu schicken, entschließt sich Nikanor widerwillig, den ihm gewordenen Auftrag durch List zur Ausführung zu bringen. Judas aber, dem das veränderte Benehmen Nikanors nicht entgeht, verbirgt sich mit einer ansehnlichen Schar seiner Getreuen vor seinem Gegner (14, 15—30).

In dem, was diesen ungleichen Berichten folgt (I Makk. 7, 33—38; II Makk. 14, 31—36), stehen die beiden Bücher wieder in vollem Einklang. Nikanor erscheint in Jerusalem und fordert von den Priestern die Auslieferung des Judas; im Weigerungsfall — so schwört er — werde er den Tempel völlig zerstören. Da sie seinen Wunsch nicht erfüllen können, geht Nikanor zornentbrannt hinweg. Die Priester aber nehmen ihre Zuflucht zum Gebet, damit der Herr den Tempel schütze.

Vorstehende Nachrichten der beiden Bücher fügen sich folgender Zeitordnung:

1. Treffen bei Dessaù. 2. Einstellung der Feindseligkeiten, Friedensvertrag, Entwicklung eines freundschaftlichen Verhältnisses zwischen Nikanor und Judas zu Jerusalem. 3. Alkimos verklagt darob Nikanor beim König und dieser erteilt dem Feldherrn strengen Befehl, Judas gefesselt nach Antiochien zu senden. 4. Nikanor fügt sich und geht darauf aus, des Judas durch List habhaft zu werden. 5. Dieser merkt die Gefahr und begibt sich mit seinen Getreuen von Jerusalem hinweg. 6. Nikanor sucht jetzt mit Waffengewalt sein Ziel zu erreichen, wird aber bei Kapharsalama geschlagen. 7. Der syrische Feldherr begibt sich mit dem Rest seines Heeres nach Jerusalem und fordert unter Eidesdrohung gegen den Tempel die Auslieferung des Judas. So ergänzen sich einander die beiden Bücher.

Ein Widerspruch zwischen ihren Berichten könnte höchstens im Verhalten Nikanors gesucht werden. Nach I Makk. haßt freilich Nikanor die Juden von vornherein; das weiß aber auch II Makk. recht gut (vgl. 8, 10. 34 ff.). Und stehen damit die friedliche Übereinkunft nach dem Treffen bei Dessaù und das folgende Freundschaftsverhältnis der beiden Heerführer in unlösbarem Widerspruch? Wir meinen, selbst bei entschiedenster politischen Gegnerschaft dürfen die edleren Regungen persönlicher Hochschätzung und kluger Schonung nicht ohne weiteres als ausgeschlossen gelten. Und ebensowenig ist es ungereimt, wenn derselbe Nikanor, der eben noch mit Judas befreundet war, aus Willfährigkeit gegen den König und aus Selbsterhaltungstrieb sich in einen hinterlistigen Feind verwandelt. Und was sollte den Verfasser des II. Buches bewogen haben, gerade dem so verhaßten Gegner rühmliche Charakterzüge anzudichten?

Merkwürdigerweise hat man auch darin eine Ungereimtheit erblickt, daß Nikanor früher (II Makk. 8, 36) offen bekannt habe, Gott streite für die Juden und sie seien unverwundbar, weil sie den göttlichen Gesetzen

gehorchten, und daß derselbe Mann jetzt nicht nur abermals den Oberbefehl gegen die Juden übernehme, sondern es sogar auf die Zerstörung des Tempels abgesehen habe (vgl. Grimm 198f.). Also: nach der Züchtigung, der Erkenntnis des Unrechts und der Reue ist jeder Rückfall ausgeschlossen. So mag das Leben beim Schein der Studierlampe aussehen. Die Wirklichkeit hat ein ganz anderes Gesicht. Die Leidenschaften und die Drohungen irdischer Machthaber sind häufig genug stärker als die Furcht vor dem göttlichen Strafgericht.

Und nun zum letzten, entscheidenden Teil des Krieges!

2. Nikanors Niederlage und Tod (Donnerstag, 8. März 161 v. Chr.).

Nach I Makk. 7, 39—50 ward Nikanor zwischen Bet-horon und Adasa von Judas geschlagen und der syrische Feldherr selbst fiel zuerst im Kampfe. Es war am 13. Adar des Jahres 151 SÄ[I u. II]. Letzteres erhellt aus der Zeitfolge der Daten 7, 1 und 9, 3. Auch II Makk. setzt das Ereignis auf diesen Tag. Doch finden sich hier noch einige besondere Angaben, die dem I. Buch teilweise zu widersprechen scheinen. Nach 15, 1 ff. erfährt Nikanor, daß Judas und seine Schar in den Orten gegen Samaria hin sich aufhalten und beschließt, sie am Ruhetag mit aller Sicherheit anzugreifen. Da bitten ihn jene Juden, die gezwungen ihm folgen, doch den Sabbat zu ehren und ihre (an diesem Tage wehrlosen) Landsleute nicht so grausam hinzuschlachten. Nikanor verachtet den Sabbat und besteht auf seinem Vorhaben. Gleichwohl gelingt es ihm nicht. Der Grund hiervon liegt offenbar darin, daß ihm Judas zuvorkam; denn nach 15, 17 beschlossen die Seinen, „kein Lager aufzuschlagen, sondern beherzt anzugreifen“ (*μὴ στρατοπεδεύεσθαι, γενναίως δὲ ἐμφέρεσθαι*).

Was zunächst den Aufenthalt des Judas und seiner Leute vor der Schlacht betrifft, so befanden sich dieselben *ἐν τοῖς κατὰ Σαμάρειαν τόποις*, was an sich ‚in locis Samariae‘ (Vulg.) bedeuten könnte, aber hier doch wohl ‚in den gegen Samaria hin (d. h. im nördlichen Judäa) gelegenen Orten‘ bedeutet. Und hier war auch Adasa[1], wo nach I Makk. 7, 40 Judas' Truppen lagerten (etwa $1^1/_2$ Stunden von Bet-horon, wo sich das Lager Nikanors befand). Wenn es nun in II Makk. 15, 17 heißt, diese hätten kein Lager aufgeschlagen, so kann sich das nur auf die Zeit beziehen, wo die feindlichen Heere schon sehr nahe einander gegenüberstanden, kurz vor dem Angriff des Judas. Zwischen I Makk. 7, 40 und II Makk. 15, 1 besteht also nicht notwendig ein Widerspruch.

Das, was an dieser Stelle über die Wehrlosigkeit der Juden gegenüber einem feindlichen Angriff am Sabbat gesagt ist, widerstreitet allerdings stracks dem Beschluß der Makkabäischen Partei in I Makk. 2, 41. Aber jene Äußerungen des II. Buches geben uns nur die Ansicht Nikanors und der bei ihm weilenden Juden wieder, eine Meinung, die in dem früheren Verhalten der Gesetzestreuen (vgl. I Makk. 2, 35—38) begründet war. Daß jene Übereinkunft der Makkabäer und ihrer Freunde, sich künftig auch am

[1] Bezüglich der mutmaßlichen Lage von *Ἀδασά* vgl. Schürer, Gesch. d. jüd. Volk.[4] I, 218.

Sabbat zu wehren, öffentlich bekannt geworden sein müsse, das läßt sich weder beweisen noch ist es wahrscheinlich. Gerade die Makkabäer hatten allen Grund, diese Übereinkunft zu verheimlichen, um dem sabbatschänderischen Gegner erst mit der Schärfe des Schwertes um so wirksamer davon Meldung zu machen. An einer Gelegenheit dazu hat es allerdings nach den beiden Büchern bis dahin gefehlt. Und so erklärt sich der Irrtum Nikanors und der Juden in seinem Lager. Darin aber, daß auch der Verfasser des II. Makkabäerbuches in dem Plane Nikanors etwas Schändliches sieht, liegt nicht notwendig eine Bestätigung jenes Irrtums [1]; das Vorhaben einer Blutarbeit an einem geheiligten Ruhetag war schon an sich schändlich genug.

Keines der beiden Bücher berichtet darüber, an welchem Wochentage die Schlacht stattfand; aber nach II Makk. 1 ff. in Verbindung mit 17 ff. ist zu erwarten, daß es kurz vor dem Sabbat war. Der Freitag ist durch I Makk. 7, 45, wonach die Juden die fliehenden Feinde eine Tagereise weit bis in die Gegend von Gazera verfolgten, so gut wie ausgeschlossen. Denn eine solche Tätigkeit bis in den Sabbat hinein überschritt das durch I Makk. 2, 41 bestimmte Maß einer notgedrungenen Selbstverteidigung. Und in der Tat fiel das Ereignis auf den vorhergehenden Tag. Denn 151 Adar 13 = 161 v. Chr. März 8 (Donnerstag). So ergänzen sich auch hier die chronologischen Angaben der beiden Bücher in befriedigender Weise.

[1] Die Ansicht, daß II Makk. 15, 5 „in sehr versteckter, aber doch wohl hinreichend deutlicher Weise Widerspruch gegen I Makk. 2, 41 zu erheben scheint“ (so z. B. KAMPHAUSEN bei KAUTZSCH, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. 1900, S. 82), scheitert schon an der Unhaltbarkeit der Hypothese, dem Verfasser von II Makk. bzw. Jason von Kyrene habe I Makk. vorgelegen (vgl. oben S. 346).

VIII.

Die Daten der beiden Eroberungen Jerusalems durch Pompejus, Herodes und Sosius.

Der Grund, warum wir die beiden 26 Jahre auseinander liegenden Ereignisse in Beziehung bringen und teilweise gemeinschaftlich erörtern, ist schon durch den Bericht des Josephus gegeben. Nach ihm spielten sich beide Eroberungen im gleichen Monat, ja am gleichen Jahrestag ab und er selbst sieht in der letzten eine auffallende Wiederholung der ersten. Dazu kommt, daß auch Dio, wenngleich abweichend von Josephus, beide Ereignisse auf einen Saturnstag (Sabbat) fallen läßt. Mit der richtigen chronologischen Deutung des einen ist daher auch im wesentlichen die des andern gegeben.

I. Das Datum der Einnahme Jerusalems durch Pompejus (63 v. Chr. September 24).

Es handelt sich lediglich um die Erstürmung des Tempelbergs, den die Kriegspartei, die Anhänger Aristobuls, besetzt hatten; die eigentliche Stadt hatten die Parteigänger Hyrkans schon vorher dem Pompejus übergeben, dessen Legat Piso sie ohne Schwertstreich in Besitz nahm.

Von den erhaltenen Quellen kommen für uns Josephus (B. J. und Antiq.), Cassius Dio (Hist. Rom.) und Strabo (Geogr.) in Betracht. Josephus beruft sich auf die Geschichtswerke von Strabo, Nicolaus (Damascenus) und Titus Livius, um die Glaubwürdigkeit seines Berichtes zu erhärten (Antiq. XIV, 4, 3). Tacitus, Hist. V, 9, Appian, Hist. Rom., Syr. 50 und Mithrid. 106 bieten nur die Tatsache, aber kein Datum.

In Bell. Jud. erwähnt Josephus nur die Dauer der Belagerung. Nach I, 7, 4 und V, 9, 4 erfolgte die Eroberung „im 3. Monat der Belagerung". In Antiq. XIV, 4, 3 wird auch die Zeit genau bestimmt: „an dem Fasttage, etwa im 3. Monat, in der 149. Olympiade, unter dem Konsulate von Gajus Antonius und Marcus Tullius Cicero."

Der Fasttag (ἡ τῆς νηστείας ἡμέρα) ist zweifellos der Versöhnungstag, der יוֹם הַכִּפֻּרִים einfachhin, ἡ νηστεία der Apostelgeschichte (27, 9) und νηστείας ἑορτή bei Philo ed. Mangey II, 296. 591. Es war ein großer Sabbat („Sabbat der Sabate", Lev. 16, 31; 23, 32), an dem alle Arbeit streng untersagt war. Dieser große Sühnetag fiel von altersher (vgl. oben S. 124 ff.) alljährlich auf den 10. Tišri. Das angegebene Konsulatsjahr der 179. Olym-

piade = 63 v. Chr. Der „3. Monat" ist — der Rechnung nach Olympiaden entsprechend — der Boëdromion. Dazu stimmt:

63 v. Chr. Tišri 10 = Sept. 23 24 (Mittwoch abend bis Donnerstag abend).

Cassius Dio setzt das Ereignis offenbar in das gleiche Jahr (XXXVII, 10) in Verbindung mit 15 und 16 (ed. Melber S. 413, 417 f.), aber irrtümlich ἐν τῇ τοῦ Κρόνου ἡμέρᾳ, d. h. auf einen Samstag (XXXVII, 16). Ein aufmerksamer Vergleich dieser Stelle mit Josephus, B. J. I, 7, 3 und 4 oder Ant. XIV, 4, 2 und 3 hellt sofort den Grund dieses und zugleich eines andern Irrtums auf. Josephus sagt zunächst, Pompejus habe je den 7. Tag, an dem sich die Juden ihrem Gesetze gemäß zwar gegen den anstürmenden Feind wehren, aber nicht den vorbereitenden feindlichen Unternehmungen entgegentreten durften, sich auf die Erhöhung der Dämme und sonstige Belagerungsarbeiten beschränkt, ohne sich in einen Kampf einzulassen. Im Anschluß daran rühmt er auch die sonstige Gesetzestreue der Juden, die trotz der Schrecken der Belagerung und des Kampfes den Gottesdienst nie unterlassen hätten; so auch an dem Versöhnungstage, wo die Stadt eingenommen wurde. Dio dagegen meint, die Juden hätten sich an den sogenannten Saturnstagen überhaupt nicht zur Wehr gesetzt und die Römer hätten deshalb gerade an einem Saturnstag, ohne auf Widerstand zu stoßen, den Tempel erstürmt. Zur irrigen Auffassung der jüdischen Sabbatruhe gesellt sich so die Verwechslung des Sabbats der Sabbate mit dem gewöhnlichen Wochensabbat. Völlig richtig dagegen schon Strabo XVI, 2, 40 (ed. Meineke III, S. 1064): „Er (Pompejus) eroberte die Stadt, wie man sagt, indem er τὴν τῆς νηστείας ἡμέραν wahrnahm, an dem sich die Juden jedes Werkes enthalten . . ."

Das Datum 63 v. Chr. September 24 (Donnerstag) hat somit als sicher zu gelten.

Merkwürdigerweise hält Schürer (Gesch. d. jüd. Volk.[4] I, 299) im Anschluß an Herzfeld gerade die Angabe des Dio für richtig, die des Josephus für verkehrt. Letzterer habe den ‚Fasttag' in seiner heidnischen Quelle vorgefunden und der Irrtum daselbst beruhe darauf, daß die Juden nach heidnischer Auffassung am Sabbat fasten müßten. Zum Beweise beruft er sich zunächst auf die bekannten Stellen bei Suetonius, Augustus 76, und Justinus, Hist. Philipp. XXXVI, 2, 14. Doch das besagt wenig. Denn wenn Suetonius den Augustus schreiben läßt: ne Judaeus quidem, mi Tiberi, tam diligenter sabbatis ieiunium servat quam ego hodie servavi, so unterschreibt damit der Historiker nicht die vulgäre römische Auffassung, die aus den angeführten Worten spricht. Wenn allerdings Josephus eine Quelle von der Art wie die ‚Geschichten' des Justinus benützt hätte, so konnte er leicht in die Irre geführt werden. Glücklicherweise jedoch war er besser beraten. Für ihn waren bekanntlich vor allem Nicolaus Damascenus und Strabo maßgebend. Ersterer aber war — obwohl einer nichtjüdischen Familie entstammend — als vertrauter Ratgeber und Hofhistoriograph Herodes' des Großen, sowie als Anwalt der Juden (vgl. Josephus, Antiq. XVI, 2, 4) mit jüdischen Verhältnissen wohl vertraut. Er hat darum sicher nicht einen gewöhnlichen Sabbat für einen Fasttag gehalten und ihn mit einem

Namen belegt, der nur dem Versöhnungstag der Juden zukommt. Aber auch bei Strabo darf ein solcher Mißgriff nicht vorausgesetzt werden. Stand er auch dem Judentum ferner als Nicolaus, so war er doch über die jüdische Geschichte und Tradition recht gut unterrichtet. Zum Beweise genügt schon der mehrmalige Hinweis des Josephus (bes. Antiq. XIV, 6, 4) auf die Übereinstimmung seiner Aussage mit der des Nicolaus. Dazu kommt, daß selbst das Wenige, was uns von Strabos Beurteilung des Judentums erhalten ist, von einer Sachkenntnis zeugt, die gegen so manche Fabeleien römischer und griechischer Schriftsteller wohltuend absticht. Man vergleiche nur seine Würdigung der Person des Moses im XVI. Buch seiner Geographie mit dem phantastischen Bericht des Justinus (Hist. Phil. XXXVI, 2) und selbst mit dem, was Tacitus (Histor. V, 2—4) über Ursprung und Wesen des Judentums vorbringt. Da ferner Strabo 69 v. Chr., Nicolaus spätestens 64 v. Chr. geboren wurde, so stehen sie als Historiker dem in Frage stehenden Ereignisse zeitlich nicht sehr fern; auch verfügten sie über vorzügliche Quellen, insbesondere das in großem Ansehen stehende Geschichtswerk des Syrers Posidonios aus Apamea, den Strabo auch in seiner Geographie oftmals und mit großem Vertrauen anführt und dessen Zeugnis gerade in unserer Frage um so mehr Gewicht hat, als er mit Pompejus in regem persönlichen Verkehr stand. Das alles sind bekannte Dinge und Schürer selbst hat hierüber (vgl. Gesch. d. jüd. Volk.[4] I, 41 f.) ebenso sachkundig als klar geschrieben. Um so mehr wundert man sich. Ganz unverständlich aber ist sein Hauptbeweis (Gesch. I, 299): „Dies (d. h. daß der von Josephus erwähnte ‚Fasttag' ein gewöhnlicher Wochensabbat sei, wird dadurch fast zur Gewißheit, daß Josephus unter seinen Gewährsmännern den Strabo (nämlich dessen Geschichtswerk) zitiert, der in seiner Erdbeschreibung XVI, 2, 4 ... sich also äußert: „*κατελάβετο* (scil. *Πομπήιος*) *δ' ὡς φασι τηρήσας τὴν τῆς νηστείας ἡμέραν, ἡνίκα ἀπείχοντο οἱ Ἰουδαῖοι παντὸς ἔργου.* Hier haben wir in der Tat den Sabbat-Fasttag." Also: Strabo charakterisiert den Tag der Eroberung genau so wie Lev. 16, 29—31 den Versöhnungstag am 10. Tišri, nämlich als einen Tag des Fastens und unbedingter Arbeitsruhe, und gerade deshalb kann es sich nach Schürer nicht um den Versöhnungstag handeln, sondern um den gewöhnlichen, irrtümlich zum Fasttag gestempelten Sabbat.

Auch der Zufall hat Schürer und andern (so zuletzt Westberg s. unten S. 422) einen bösen Streich gespielt. Weil die Einnahme nach Bell. Jud. I, 7, 4 (und V, 9, 4) *τρίτῳ γὰρ μηνὶ τῆς πολιορκίας* ‚im dritten Monat der Belagerung', und nach Antiq. XIV, 4, 3 *περὶ τρίτον μῆνα* ‚etwa im dritten Monat' erfolgte, so ließ man sich durch die Übereinstimmung der Zahlen verleiten, auch im zweiten Fall den dritten Monat als den der Belagerung aufzufassen. Zwei Umstände hat man dabei ganz übersehen oder mißdeutet. 1. Woher die Unbestimmtheit der Zeitangabe (*περὶ* ..., nicht *τρίτῳ μηνί*), im Gegensatz zu obigen Stellen aus B. J. und auch zu Antiq. XIV, 16, 3, wo gleichfalls vom Versöhnungstag (am 10. Tišri) die Rede? Antwort: Daß die Einnahme der Stadt durch Pompejus im 3. Monat der Belagerung erfolgte, wußte Josephus mit Bestimmtheit; ebenso wußte er, daß die Ein-

nahme durch Herodes und Sosius (37 n. Chr.) im 3. Monat des Olympiadenjahres geschah. Dagegen war ihm zwar bekannt, daß die frühere Eroberung wie die spätere auf den 10. Tišri fiel; ob aber dieses jüdische Datum im Jahre 63 gleich dem im Jahre 37 in den 3. Monat des Olympiadenjahres fiel, konnte er nur vermuten; daher *περὶ* . . . 2. Die Deutung der Stelle ist mit der Zeitangabe in Antiq. XIV, 16, 3 gegeben; hier ist aber der ‚dritte Monat' sicher der des Olympiadenjahres. Zwar haben Schürer und andere auch dies bestritten; aber ihre Annahme beruht auf einer unrichtigen klimatologischen Voraussetzung und steht im Widerspruch mit den Angaben des Josephus (siehe S. 419 Anm. 2 u. 3).

Noch weniger haltbar ist die Ansicht von Grätz und Hitzig, die den ‚dritten Monat' für den des jüdischen Kalenders (Sivan) hielten und demgemäß die Einnahme der Stadt durch Pompejus auf den Juni setzten. Schon Schürer hat diese durch nichts begründete Meinung völlig abgelehnt; hier ist jede weitere Erörterung überflüssig.

II. Das Datum der Einnahme durch Herodes und Sosius (37 v. Chr. Oktober 6).

Josephus bietet in B. J. auch in bezug auf dieses Ereignis kein Datum, sondern nur die Dauer der Belagerung: „5 Monate" (I, 18, 2); „gegen 6 Monate" (V, 9, 4). In Antiq. XIV, 16, 4 aber heißt es: „Dieses Unglück traf die Stadt Jerusalem unter dem Konsulat des Marcus Agrippa und des Caninius Gallus, in der 185. Olympiade, im dritten Monat, und zwar wieder am Fasttage [Versöhnungsfest] (*ἑορτῇ τῆς νηστείας*), als ob das Unheil wiederkehren sollte, welches die Juden einst von Pompejus erlitten hatten. Denn an demselben Tag war Jerusalem 27 Jahre früher eingenommen worden."

Was zunächst den Monatstag — auch hier zweifellos der 10. Tišri — und die Angaben über die Dauer der Belagerung betrifft, so stehen beide in vollem Einklang mit dem, was Josephus über den Beginn der Belagerung berichtet. Nach B. J. I, 17, 8 und Antiq. XIV, 15, 14 zieht Herodes, als der Winter aufhört (*λήξαντος τοῦ χειμῶνος*), von Samaria nach Jerusalem und schlägt nahe bei der Stadt sein erstes Lager auf, bricht es aber bald darauf wieder ab und bezieh vor dem Tempel ein neues. Er gibt Befehl, drei Wälle nebst Türmen zu errichten und reist darauf ab, um sich mit der Tochter Alexanders zu vermählen. Nach der Hochzeit sammelt er neue Streitkräfte, zu denen auch die des Sosius stoßen. Die vereinte Heeresmacht zieht jetzt gegen Jerusalem und lagert sich vor der nördlichen Stadtmauer. Daraus erhellt, wie Josephus als Dauer der Belagerung im gleichen Werk einmal gegen 6, ein anderes Mal 5 Monate angeben konnte. Erstere sind von dem erstmaligen Erscheinen des Herodes vor Jerusalem, letztere von dem Eintreffen der beiden Verbündeten an gerechnet; jenes fiel auf das Ende des Winters, dieses 3—4 Wochen später. Der Winter von Palästina deckt sich mit der eigentlichen Regenzeit und ward durchschnittlich

vom 15. Tišri bis zum 15. Nisan gerechnet[1]. Das Ende fällt heute auf Ende März Anfang April. Erst dann war es auch zweckmäßig, mit der Errichtung von Erdwällen zu beginnen. Zwischen dem 15. Nisan und dem 10. Tišri liegen aber nahezu 6 Monate. Hier ist also alles in Ordnung[2]. Ebenso zutreffend ist auch die Angabe, die Einnahme der Stadt falle in den „dritten Monat", natürlich in den des Olympiadenjahres, den Boëdromion (Sept. Okt.)[3]. Zwar werden die Monate dieses Jahres sonst nicht durch Ordnungszahlen bezeichnet; aber das ist kein stichhaltiger Grund gegen unsere Annahme. Denn selbst wenn Nicolaus Damascenus, aus dem Josephus höchstwahrscheinlich vorstehende Angaben geschöpft hat, sich an die gebräuchliche Benennung der Monate des Olympiadenjahres gehalten hätte (was wir aber gar nicht wissen), so war doch Josephus selbst durch nichts gehindert, sich der Ordnungszahlen zu bedienen. Er gebraucht zwar einmal (Antiq. XIV, 10, 14) selbst den Namen eines Olympiadenmonats (Thargelion). Aber hier handelt es sich um die wortgetreue Wiedergabe einer Verordnung der Delier. In unserm Falle (XIV, 16, 4) dagegen war Josephus nicht an die sonstige Gepflogenheit gebunden. Diese empfahl sich hier nicht einmal; denn Josephus setzt bei der Mehrzahl seiner Leser offenbar voraus, daß sie mit dem jüdischen Kalender im makedonischen Gewand vertrauter waren als mit Monatsnamen des Olympiadenjahres. Deshalb war es zweckmäßig, letztere zu vermeiden und durch Ordnungszahlen zu ersetzen[4].

Gehen wir nun zu der Jahresangabe des Josephus über. Die 185. Olympiade umfaßt die Jahre 40—37 (inkl.) v. Chr., und die beiden Konsuln Marcus Agrippa und Caninius Gallus gehören dem Jahre 37 an. Beide

[1] Vgl. Klein, Das Klima Palästinas auf Grund der alten hebräischen Quellen, ZDPV, XXXVII (1914) S. 226 und 238.

[2] Schürer, Gesch. des jüd. Volk. I[4], 359 irrt, wenn er mit Herzfeld und Kromayer die Übergabe der Stadt im Sommer (Juli) erfolgen läßt. Er meint: „Herodes hat jedenfalls begonnen, sobald es die Jahreszeit erlaubte (*λήξαντος τοῦ χειμῶνος*)". Das ist allerdings richtig; aber verfehlt ist es, wenn er fortfährt: „also wahrscheinlich im Februar, spätestens im März". Verfehlt ist es obendrein, wenn er von diesem Zeitpunkt an die fünfmonatliche Dauer rechnet, indem er die zweite Angabe des Josephus „gegen 6 Monate" ganz außer acht läßt.

[3] Das ist der durchaus klare Sinn der Stelle: „unter dem Konsulate des ..., in der 185. Olympiade, im 3. Monate, und zwar wieder am Versöhnungsfest" (wie auch unter Pompejus). *Τῷ τρίτῳ μηνί* als „im dritten Monat der Belagerung" (von Beginn der Beschießung an gerechnet) aufzufassen (so zuletzt Schürer, l. c. I, 360), widerspricht dem logischen Satzgefüge; denn zwischen Jahr und Tag erwartet niemand die Dauer der Belagerung, sondern den Monat des Jahres. Auch ist es offenbar, daß Josephus hervorheben will, das Ereignis habe hier wie unter Pompejus im 3. Monat stattgefunden. Noch unzulässiger ist die Deutung: „im 3. jüdischen Monat (Sivan)", wie Gratz, Gesch. d. Juden III (4. Aufl.), 196 und Hitzig, Gesch. d. Volk. Israel II, 532 meinten und demgemäß die Eroberung auf Juni 37 v. Chr. setzten. Diese Ansicht ist schon durch unsern Nachweis S. 418 völlig erledigt. Auch Schürer lehnt dieselbe l. c. ab; doch richtet sich seine Begründung: „jedenfalls kann dies nicht die Meinung des Josephus sein, da er ja zugleich die Eroberung auf den Versöhnungstag legt" ebenso gegen seine eigene Aufstellung; denn der 10. Tišri fällt ebensowenig in den Juli (vgl. oben Anm. 2) wie in den Juni.

[4] Damit fällt der einzige von Schürer l. c. gegen van der Chijs und Gardthausen erhobene Einwurf.

Angaben stehen somit im Einklang. Dagegen würde der Zusatz, die Einnahme Jerusalems durch Pompejus (63 v. Chr.) sei „27 Jahre“ früher gewesen, auf das Jahr 36 führen. Das scheint jedoch verfehlt. „Denn das Jahr, in welches die Belagerung fiel, war zufällig ein Sabbatjahr,“ weshalb die Belagerten stark unter Hunger litten (Antiq. XIV, 16, 2); das Jahr 37 36 (von Tišri bis Tišri) war aber kein Sabbatjahr, wohl aber das Jahr 38 37. Vgl. oben S. 29. Der Nahrungsmangel stellte sich aber naturgemäß in der zweiten Hälfte des Sabbatjahres, also im Sommer 37 ein.

Es kann somit nicht zweifelhaft sein, daß die Eroberung Jerusalems durch Herodes und Sosius am 10. Tišri des Jahres 37 v. Chr. stattfand; diesem Tag entspricht im jul. Kalender Oktober 5 6[1], Samstagabend bis Sonntagabend. Da aber der entscheidende Sturm auf das Innere des Heiligtums und die obere Stadt offenbar bei Tageslicht erfolgte, so brach das Verhängnis über Jerusalem und Antigonus am Sonntag herein.

Anders Cassius Dio. Nach ihm (XLIX, 22, ed. Melber S. 420 f.) geschah das Ereignis unter dem Konsulat von Claudius und Norbanus, also im Jahre 38 v. Chr. und zwar an einem Saturnstag (*ἐν τῇ τοῦ Κρόνου ἡμέρᾳ*). Beide Angaben sind irrig. Das Jahr 38 wird heute wohl von niemand mehr verteidigt[2]; aber ebenso verfehlt ist die Tagesangabe. Auch hier hat Dio den Versöhnungstag, den Sabbat der Sabbate, für den gewöhnlichen Wochensabbat gehalten (vgl. oben S. 416)[3].

Zum Schluß sei noch die Frage erörtert: Wie kommt denn Josephus zu der Annahme, daß zwischen den beiden Katastrophen vom Jahre 63 und 37 ein Intervall von „27 Jahren“ liege? Wahrscheinlich hat er dieses Intervall in ähnlicher Weise bestimmt, wie man es sonst mit der Zeit zwischen zwei Tagdaten zu tun pflegte, indem man sowohl den terminus a quo als auch den terminus ad quem einrechnete. Josephus konnte aber selbst einen diesbezüglichen Irrtum um so leichter übersehen, als er — wie auch noch aus einem anderen Fall[4] klar hervorgeht — großes Gewicht auf die Wahrnehmung legte, daß große Strafgerichte periodisch wiederkehren und der Zeitraum von 27 Jahren in der Tat eine dem semitischen Altertum wohlbekannte Periode darstellt. Schon die babylonischen Astronomen haben nämlich die Tatsache entdeckt, daß nach 27 Lunisolarjahren

[1] Der unmittelbar vorausgegangene Neumond war Sept. 24.10 (jerus. Zeit), am folgenden Tag konnte jedoch die Mondsichel noch nicht gesehen werden, besonders da der Mond zur Zeit des Untergangs eine südliche Breite von über 4° hatte. Also ist Tišri 1 = Sept. 26 das Datum des Neulichts. Der 1. Tišri liegt daher zwischen dem Abend des 26. und dem des 27. September (Näheres unten S. 421 Anm. 1).

[2] Clinton, Fasti Hellenici III p. 220 folgt noch Dio und nimmt Dezember 38 als Zeit der Eroberung Jerusalems an. Vgl. dazu Schürer, Gesch. d. jüd. Volk.[4] I, 359.

[3] Sehr richtig bemerkt Schürer a. a. O.: „Es kann in der Tat keine Frage sein, daß der kurze und summarische Bericht des Dio Cassius gegenüber der ausführlichen und detaillierten, auf offenbar sehr guten Quellen ruhenden Erzählung des Josephus gar nicht in Betracht kommen kann.“ Um so befremdlicher ist es, daß Schürer den ‚Saturnstag‘ des Dio annimmt und den ‚Versöhnungstag‘ des Josephus verwirft. Vgl. dazu ob. S. 419 Anm. 3.

[4] Siehe unten Abh. X, „Chronologische Beziehung zwischen den beiden Tempelbränden unter Nekukadnezar und Vespasian“ (B. J. VI, 4, 5).

die Erscheinungen des Sirius sich Tag für Tag (nahezu) in der gleichen Weise an den nämlichen Daten wiederholten [1]. Es ist dies nichts anderes als ein Schaltzyklus mit zehn Schaltjahren, der nach der Oktaëtris aufkam und im 5. Jahrhundert durch den 19jährigen (sogenannten) Metonischen Zyklus abgelöst wurde [2]. Den in Babylonien ansässigen Juden, welche an die siebentägige Woche gewöhnt waren, konnte aber noch eine andere Eigenschaft jenes 27-Zyklus nicht entgehen: das häufige Eintreffen gleicher Kalenderdaten an den nämlichen Wochentagen. Hierfür ein Beispiel:

im Jahre 482 v. Chr. war Nisan 1 = April 2 3 Donnerstag abend bis Freitag abend

„ „ 455 „ „ „ „ 1 = April 3 4 Donnerstag abend bis Freitag abend

Einige haben merkwürdigerweise das Intervall von „27 Jahren" zwischen den beiden Eroberungen von Jerusalem als richtig angenommen und dementsprechend entweder den terminus a quo um 1 Jahr hinauf oder den terminus ad quem um ebensoviel hinabgerückt. Letzteres versuchten Gumpach (Über den altjüdischen Kalender, 268—277), Caspari (Chronologisch-geographische Einleitung in das Leben Jesu Christi, 18 ff.) und Riess (Das Geburtsjahr Christi, 36 ff., 49). Alle drei nahmen als das Jahr der Eroberung durch Herodes und Sosius 36 v. Chr. an. Ganz originell, aber ebenso

[1] Die Regel, daß nach 27 Lunisolarjahren derselbe Wochentag wiederkehre, trifft im allgemeinen für die Zeit des Frühlingsäquinoktiums zu, aber keineswegs für die des Herbstäquinoktiums. Woher das? Der Hauptgrund ist folgender. Nach Ablauf von 27 Jahren hat der Mond eine von der früheren sehr verschiedene Breite (nördl. oder südl. Abstand von der Ekliptik). Je größer aber kurz nach dem Neumond die nördliche (positive) Breite des Mondes ist, um so später geht er ceteris paribus nach der Sonne unter, und um so günstiger ist deshalb die Bedingung für die Sichtbarkeit des Neulichts. Umgekehrt liegen die Dinge, je südlicher der Mond steht. Um die Zeit des Frühlingsäquinoktiums macht sich allerdings infolge der steilen Stellung der Ekliptik am Abend der Breitenunterschied nur in geringem Grade geltend, um die Zeit des Herbstäquinoktiums aber bewirkt er wegen der starken Neigung der Ekliptik im höchsten Maße eine Verspätung oder Verfrühung des Neulichts und damit auch des Monatsanfangs.

So ward im Jahre 64 v. Chr. die Mondsichel schon am 24. Sept. (Mittwoch abends) vor allem deshalb sichtbar, weil die Breite des Mondes über $+3^0$ betrug; dagegen konnte im Jahre 37 v. Chr. die Sichel am 25. Sept. (gleichfalls einem Mittwoch) hauptsächlich wegen der großen negativen Breite von über 4^0 noch nicht wahrgenommen werden. Dazu kommt aber noch, daß im ersten Fall der astronom. Neumond auf Sept. 22.95, im zweiten auf Sept. 24.10 fiel, wodurch schon allein die Sichel am 24. Sept. 64 leichter gesehen werden konnte als am 25. Sept. 37; denn dort betrug — selbst unter Voraussetzung der gleichen Breite — die Zeit zwischen Neumond und Monduntergang etwa $3^1/_2$ Stunden mehr als hier. Gegen diese beiden Momente, besonders aber gegen das erste, kommt ein kleiner Teil in bezug auf die ‚Mittelpunktsgleichung' im letzten Falle nicht in Betracht. So ist also

im Jahre 64 Tišri 1 = Sept. 24 25; Tišri 10 = Okt. 3 4 (Freitag abend—Samstag abend);

im Jahre 37 Tišri 1 = Sept. 26 27; Tišri 10 = Okt. 5 6 (Samstag abend—Sonntag abend).

Diese Berechnung mag zugleich zur Beurteilung des sogleich zu erwähnenden Versuchs Westbergs dienen. Was Josephus betrifft, so bleibt es trotz allem viel wahrscheinlicher, daß sein Intervall von „27 Jahren" lediglich auf semitischer Zählweise beruht, also = 26 Jahre in unserem Sinne ist.

[2] Bezüglich des 27jährigen Schaltzyklus siehe die eingehende Untersuchung im II. Buch meines Werkes Sternkunde und Sterndienst in Babel S. 426 ff.

unrichtig ist das entgegengesetzte Verfahren Westbergs (Die biblische Chronologie nach Flavius Josephus usw., 1 f.). Ihm gilt das Jahr 37 des ebengenannten Ereignisses als sicher; dagegen verwirft er das Jahr 63 v. Chr. als Zeit der Eroberung durch Pompejus und setzt dafür das Jahr 64. Und warum? Weil — nach den Berechnungen Richters — sowohl im Jahre 64 als auch im Jahre 37 das Versöhnungsfest auf einen Sonnabend falle und somit Josephus und Dio wenigstens in bezug auf den Tag übereinstimmen. Es geht jedoch nicht an, das übereinstimmende Zeugnis der beiden Historiker für das Jahr 63 beiseite zu schieben. Außerdem ist auch die Datierung Richters unzutreffend. Wohl fiel der 10. Tišri im Jahre 64 auf den 4. Oktober, der ein Sabbat war; dagegen traf der 10. Tišri im Jahre 37 auf den 6. Oktober, den Tag nach dem Sabbat (siehe oben S. 421).

IX.

Die Reise des hl. Paulus von Philippi (Makedonien) nach Jerusalem und die Gefangennahme des Apostels.

Leider müssen wir bekennen, daß wir bis jetzt aus dem Leben und Wirken des großen Apostels kein einziges gesichertes Jahresdatum besitzen. Dies gilt selbst für jene Ereignisse, die in der Apostelgeschichte mit ganz besonderer chronologischer Sorgfalt behandelt werden: die Reise des Apostels von Philippi nach Jerusalem, seine bald darauf erfolgte Verhaftung und Abführung nach Caesarea (Act. 20, 3—24, 27). Man weiß, daß Paulus nach dem Feste der ungesäuerten Brote Philippi verließ (20, 6) und um Pfingsten im Tempel zu Jerusalem von den Juden ergriffen ward. Die Jahreszeit der Ereignisse ist also beiläufig bekannt. Aber das Jahr? Wie weit die Ansichten hierüber auseinander gehen, lehrt die Tatsache, daß man dafür alle Jahre von 53 bis 60 (inkl.) n. Chr. in Anspruch genommen hat[1]. Am meisten haben die Ansätze 55 und 58 Anklang gefunden. Sieht man aber etwas genauer zu, so wird man gewahr, daß die vorgebrachten Gründe durchaus keine Sicherheit bieten, sondern zum Teil auf nur wahrscheinlichen, zum Teil auch auf unzulässigen Voraussetzungen beruhen[2]. Dies gilt

[1] Vgl. hierzu die Angaben bei SCHÜRER, Gesch. d. jüd. Volkes[4] I, 578. Ergänzend sei noch bemerkt, daß das Jahr 55 schon von PETAVIUS (De doctrina temp. lib. XIII) und neuerdings von E. SCHWARTZ (Zur Chronologie des Paulus, Nachr. v. d. kgl. Ges. d. W. zu Göttingen, phil.-hist. Kl. 1907, 295), sowie von H. LIETZMANN, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1911, 349 f. angenommen wird.

[2] Dieses Urteil mag vielleicht hart und rücksichtslos erscheinen. Und doch bietet es nur die volle Wahrheit, auf die der Leser ein Recht hat. Die höfliche Verschleierung von Fehlern in dem Beweisverfahren von Vorgängern wäre nicht nur unnütz, sondern auch irreführend. Dergleichen mag am Platze sein, wo der Sachverhalt nicht mit Sicherheit ermittelt werden kann, keineswegs aber da, wo — wie in unserem Falle — ein nachweisbarer Sprachgebrauch und zweifellos feste Ergebnisse astronomischer Berechnungen den bisherigen Voraussetzungen klar widersprechen. Auch ist es selbstverständlich, daß das Endergebnis einer Untersuchung nur dann wissenschaftlichen Wert beanspruchen kann, wenn die Beweisführung von wesentlichen Fehlern frei und nicht durch Zufall ‚richtig' ist. Ob dem so sei, kann aber niemand entscheiden, der nicht auf dem betreffenden Spezialgebiet fachmännische Erfahrung besitzt. Doch auch in diesem Falle sollte man sich nicht mit einem „Non liquet" begnügen, sondern an zuständigem Ort Erkundigungen einziehen. So wird z. B. in einer astronomischen Frage ein astronomisches Recheninstitut gewiß gern einen zuverlässigen Entscheid geben, wenn nur die Frage selbst bestimmt und klar formuliert wird. Und dies kann nach den folgenden Darlegungen nicht schwer sein.

selbst für die in mancher Beziehung sehr verdienstlichen Untersuchungen Angers (De temporum in actis apostolorum ratione pp. 90—113), auf welche sich die Annahme des Jahres 58 vornehmlich stützt. Zunächst sind die Gründe Angers für die Annahme, das gesuchte Jahr könne nur frühestens 57 und spätestens 58 sein, recht anfechtbar; es bleibt dabei immer noch die Möglichkeit bestehen, daß die Gefangennahme Pauli auf die Jahre 56 und 59 fiel. Dadurch allein schon konnte er zu keiner sichern Entscheidung gelangen; sie wäre ihm aber auch ohnedies in Anbetracht seiner unrichtigen Zählweise der Rasttage (s. unten S. 430 f.) und der Ungenauigkeit bzw. Unbestimmtheit seiner Berechnung des ersten Monatstags (cfr. l. c. p. 111) nicht geglückt. Wäre Anger aber auch in der Lage gewesen, das julianische Datum des ersten Nisan für die in Betracht kommenden vier Jahre 56—59 genau zu ermitteln, so hätte ihn seine irrige Zählweise der Rasttage zu dem Ergebnis führen müssen, daß nur 56 oder 59 das gesuchte Jahr sein könne. Statt dessen gelangte er zum Jahr 58, ein Ergebnis, das zwar richtig ist, aber tatsächlich auf unsicheren und unzutreffenden Voraussetzungen beruht, die sich zufällig das Gleichgewicht halten. Damit ist natürlich nicht viel erreicht. Auch die späteren Versuche führten zu keinem sicheren Ergebnis. Insbesondere sind die Zeitbestimmungen Wieselers (Chronologie des apostolischen Zeitalters, 99—115), der an Anger anknüpft, leider nicht annehmbar. Sehr anzuerkennen ist allerdings, daß er nach einem neuen (astronomischen) Wege suchte, die Jahre 56 und 59 auszuschließen; was aber seine eigene Bestimmung des Wochentages des 15. Nisan betrifft, so ist dieselbe voll von Hypothesen und ungenauen Berechnungen, bietet daher keine wissenschaftliche Grundlage. Daß er trotzdem das richtige Jahr erhält, beruht auf seiner irrigen Zählung der Reisetage. Wieder anders verfuhr Ramsay (The Expositor 1896 I, 336—345). Seine Zählung der Reise- und Rasttage ist der von Anger und Wieseler ganz entgegengesetzt; aber nur teilweise richtig (s. unten S. 431). Dieser Umstand und die unhaltbare Voraussetzung, daß die Abreise Pauli von Troas an einem Montag (statt einem Sonntag) geschah, vereitelten auch seine Bemühungen, die ihn zum Jahre 57 führten. Kein Wunder also, wenn Schürer, Gesch. d. Jüd. Volk. I, 578 sich zu dem Urteil für berechtigt hielt: „Die Versuche, auf Grund der Tagesangaben Act. 20, 6—7 ein festes Datum für die Chronologie des Paulus und damit auch des Festus zu gewinnen, führen nicht zum Ziel, da die Voraussetzungen zu unsicher sind." Eine Neuuntersuchung der ganzen Frage ist daher unerläßlich. Indem wir uns dieser Aufgabe unterzogen[1], verfolgten wir aber noch ein weiteres Ziel: die möglichst genaue chronologische Festlegung aller Einzelvorgänge, welche die Zeit vom Aufbruch in Philippi bis zum Antritt der zweijährigen Gefangenschaft ausfüllen.

[1] Ich darf gestehen, daß meine Arbeit im wesentlichen getan war, als ich daran ging, auch die genannten bisherigen Versuche zu prüfen. Eine langjährige Erfahrung hat mich gelehrt, daß dieser Weg in der Regel sicherer und oft auch schneller zum Ziele führt; denn so wird das eigene Urteil weder voreingenommen noch durch das Vielerlei der Meinungen getrübt. Ich hoffe, daß dieses Verfahren sich auch hier bewährt hat.

A. Das Jahr der Gefangennahme Pauli.

I. Die Verhaftung des Apostels fällt spätestens in das Jahr 59 n. Chr.

Volle zwei Jahre war Paulus als Gefangener in Caesarea, als Felix, der Prokurator von Judäa, durch Porcius Festus abgelöst wurde (Act. 24, 27). Dies geschah aber sicher nicht nach 62 n. Chr. Denn der nach Rom abberufene Felix fand in seinem bei Nero damals noch (bzw. wieder) in Gunst stehenden Bruder Pallas gegen die Anklagen der Juden einen erfolgreichen Verteidiger (Josephus, Antiq. XX, 8, 9; Bell. Jud. II, 14, 1); im Jahre 62 aber — im gleichen Jahr, in dem Octavia ihr junges Leben lassen mußte — räumte Nero auch den greisen Pallas aus dem Wege (Tacitus, Ann. XIV, 65; vgl. Dio 62, 14). Zu welcher Zeit des Jahres dies geschah, wissen wir aber nicht; auch haben wir keinen Grund zur Annahme, daß die Ermordung des Pallas mit jener der Octavia († Juni 9) in Beziehung stand oder daß Pallas überhaupt den Haß des Herrschers sich zugezogen hatte; für Nero genügte es, daß der Greis zu lange auf ein ungeheures Erbe warten ließ (Tacitus l. c.). Die Möglichkeit einer Verwendung des Pallas zugunsten des Bruders im gleichen Jahre wäre hiernach nicht ausgeschlossen. Bestimmteres ergibt sich aus der Zeit des Amtsantrittes des Nachfolgers von Festus, des Albinus. Letzterer war mindestens schon im Herbst 62 Prokurator von Judäa. Dies folgt zunächst mit höchster Wahrscheinlichkeit daraus, daß der Unglücksprophet Jesus, Ananos' Sohn, welcher (nach Josephus Bell. Jud. VI, 5, 3) am Laubhüttenfest des Jahres 62 (10. Tišri = 8. Oktober) zum ersten Male auftrat, allem Anschein nach schon bald darnach dem Albinus zur Untersuchung vorgeführt wurde; es ergibt sich aber auch aus dem Bericht des Josephus (Antiq. XX, 9, 2—4) über die in seine Amtszeit fallenden Ereignisse. Diese lassen sich beim besten Willen nicht in 1^1_4 Jahr zusammendrängen; schon im Frühling des Jahres 64 war aber Gessius Florus an seine Stelle getreten. Albinus war also schon im Herbst 62 im Amt. Festus war jedoch schon mindestens zwei Monate vorher gestorben; denn so viel Zeit dürfen wir unbedenklich für die Meldung seines Todes nach Rom (Antiq. XX, 9, 1) und die Reise des neuen Prokurators nach Syrien ansetzen. Festus beschloß also spätestens im Juli 62 seine Laufbahn. Beiläufig um dieselbe Jahreszeit (Act. 24, 27), natürlich mindestens ein Jahr zuvor, also spätestens Sommer 61, hatte er Felix abgelöst. Die Gefangenschaft des hl. Paulus in Caesarea fällt also spätestens von Pfingsten 59 bis Sommer 61[1].

[1] Weiter hinaufrücken läßt sich dieses Biennium mit den von der Forschung bislang angewandten Beweismitteln nicht. Anger (De tempor. in Act. ap. ratione, p. 100 f.) hielt es zwar im Anschluß an Pearson und Schrader für ausgemacht, daß Paulus spätestens im Jahre 61 nach Rom kam, folglich spätestens im Jahre 60 Caesarea verließ; ihre Begründung leidet jedoch an mehrfacher Unsicherheit. Sie machen geltend: 1. Paulus kam nicht vor den letzten Tagen des März nach Rom. 2. Die Gefangenen wurden dort (nach Act. 28, 16) dem Präfekten der Prätorischen Kohorte (*τῷ στρατοπεδάρχῃ*) übergeben; nun wissen wir aber, daß Burrus die Würde des letzteren allein innehatte, während sie nach seinem Tode auf zwei Männer (Fenius Rufus und Sofonius Tigellinus) über-

Diese Annahme wird auch durch die Erwägung bekräftigt, daß die zweijährige milde römische Gefangenschaft (Act. 28, 16. 30) spätestens im Frühjahr 64 zu Ende gegangen sein muß; denn andernfalls wäre Paulus ein Opfer der Neronischen Christenverfolgung geworden, die sich an den Brand Roms (19.—24. Juli 64) anschloß (Tacitus Ann. XV, 38—41; 44). Kam aber Paulus spätestens im Frühjahr 62 nach Rom, so hatte er spätestens im Sommer 61 Caesarea verlassen (cfr. Act. 27 und 28) und war spätestens 59 (um Pfingsten) in Gefangenschaft geraten.

II. Die Verhaftung des Apostels fällt frühestens in das Jahr 56 n. Chr.

Am 13. Oktober 54 n. Chr. bestieg Nero den Thron. Die Hauptereignisse der ersten Jahre seiner Regierung, insoweit sie Palästina betreffen, hat Josephus in Bell. Jud. II, 13, 2 ff. und Antiq. XX, 8, 5 ff. aufgezeichnet. Darunter befindet sich auch die Nachricht vom falschen Propheten aus Ägypten, der auf dem Ölberg 30000 Mann um sich scharte, um von da aus in Jerusalem einzudringen und sich der Stadt zu bemächging; also war es Burrus, dem Paulus und seine Gefährten übergeben wurden. 3. Burrus starb kaum später als zu Anfang oder Mitte März 62; denn zwischen seinem Tod und dem der Octavia († 9. Juni 62) liegen sicher drei Monate.

Dazu ist Folgendes zu bemerken: 1. Daß Paulus erst gegen Ende März nach Rom kam, ist nicht erweisbar. Wenn er die Insel Malta erst am 5. März — dem gewöhnlichen Termin der Wiedereröffnung der Schiffahrt — verließ, so gelangte er allerdings erst etwa am 24. März in die ewige Stadt; aber sicher ist das keineswegs; es sprechen vielmehr gewichtige Gründe dafür, daß die Abfahrt von Malta um 2—3 Wochen früher erfolgte (vgl. Ende dieser Abh.). 2. Daraus, daß die Gefangenen nach dem Bericht des Lukas „dem Präfekten" übergeben wurden, folgt nicht notwendig, daß es damals nicht zwei Präfekten gab; denn die Ausdrucksweise bei Lukas wäre schon damit hinreichend gerechtfertigt, daß die Gefangenen nur mit einem derselben zu tun hatten. 3. Die Berechnung der Zeit des Todes von Burrus läßt sich aus den uns vorliegenden Quellen schlechterdings auch nicht einmal schätzungsweise ermitteln. Wie viele Tage liegen denn zwischen dem Tode des Präfekten und der Aussendung des Centurio, der Plautus auf seinen (klein-)asiatischen Besitzungen ermorden soll (Tacit. XIV, 58 f., cfr. 22)? Bedurfte es wirklich nach der Vergiftung des Burrus (Suet. Nero 35) noch mehrerer Wochen, um einen Nero auch gegen Seneca mit Haß zu erfüllen und für den Mordplan des durchtriebenen Tigellinus zu gewinnen?

Eher noch läßt sich das Minimum der Zeit bestimmen, welche die Hin- und Rückfahrt des Centurio erforderte. In 3—4 Tagen konnte derselbe in Puteoli, von hier bei normaler Fahrt in 5—6 Tagen in Korinth und von hier in 2—3 Tagen in Kleinasien, in 2 Wochen also am Ziele sein. (Tacit. Ann. 14, 58 sagt nicht, daß die Meerfahrt langsam vonstatten ging, sondern nur, daß der Freigelassene des Plautus, durch starken Wind begünstigt, den Centurio überholte.) Noch ehe ein Monat verging, konnte sich also Nero beim Anblick des Hauptes seines Opfers zu neuer Schandtat stärken (Anger dagegen setzt dafür mehr als fünf Wochen an).

Diese Unsicherheiten sind wohl auch der Grund, warum Schürer (Gesch. d. jüd. V.[4] I, 579) die vorerwähnte Beweisführung Angers und seiner Vorgänger nicht zur Geltung zu bringen sucht.

Schürer selbst begründet seine Ansicht, Felix sei wohl spätestens im Jahre 60 abberufen worden (also Paulus spätestens im Jahre 58 in Gefangenschaft geraten), lediglich damit, daß bei der Annahme, Felix sei erst 61 abgegangen, für Festus nur ein Jahr bleibe, was angesichts der aus seiner Zeit berichteten Ereignisse (Antiq. XX, 8, 9—11) zu kurz erscheine. Zwingend ist dieser Grund gewiß nicht. Und Schürer selbst gesteht dies auch am Schlusse ein: „am korrektesten ist es mit Wurm zu sagen: ... spätestens 61, wahrscheinlich 60".

tigen. Doch sein Plan scheiterte; denn der Prokurator Felix, vom jüdischen Volke unterstützt, machte einen Ausfall und bereitete dem Betrüger eine schwere Niederlage. Dieser selbst entzog sich jedoch der verdienten Strafe durch die Flucht.

Das ist der nämliche „Ägypter", dessen der Tribun Lysias glaubte habhaft geworden zu sein, als er den um Pfingsten im Tempel ergriffenen und von dort hinausgeschleppten Paulus der wütenden Volksschar entreißen und gefesselt ins Lager führen ließ (Act. 21. 27 ff.). Erstaunt über die in griechischer Sprache vorgetragene Bitte des Apostels frägt er: „Griechisch verstehst du? Bist du also nicht jener Ägypter, der vor diesen Tagen Aufruhr erregt und die 4000 Sikarier (Meuchler) in die Wüste hinausgeführt hat?" (Act. 21, 38).

Hieraus ergibt sich, daß das Auftreten des Ägypters und seiner Rotte kurz vor oder nach Ostern fällt. Aber in welches Jahr? Sicher nicht in das Jahr 55. Um dies einzusehen, bedarf es keiner verwickelten Untersuchung. Zwischen der Thronbesteigung Neros und Ostern (Pascha, 14. Nisan = 1. April) 55 liegen nur etwa $5^1/_2$ Monate. In dieser kurzen Spanne Zeit lassen sich aber die Ereignisse, die nach Josephus dem Auftauchen des Ägypters vorausgehen, nur zum geringen Teil unterbringen.

Diese Ereignisse sind folgende: 1. Die Neuordnung der Verwaltung, wonach Aristobul Kleinarmenien, Agrippa einen Teil von Peräa und Galiläa erhielt, während Felix die Statthalterschaft über Judäa behielt. 2. Die Gefangennahme des Räuberhauptmanns Eleazar und die Ergreifung und Hinrichtung vieler Räuber und gewöhnlicher Bürger, die mit jenen unter einer Decke steckten. 3. Die Bildung der heillosen Bande der Sikarier, die erst erfolgte, „als das Land von den Räubern gesäubert war", und gewiß lange Zeit hindurch der Schrecken des Landes bildete. Das geht schon daraus hervor, daß sie sich „besonders an den Festen" (ἐν ταῖς ἑορταῖς) unter das Volk mischten. αἱ ἑορταί, חַגִּים umfassen offenbar nicht die Sabbate und Neumonde (vgl. die zahreichen Stellen bei Gesenius-Buhl s. v. חָגַג, wo letztere neben den חַגִּים genannt werden); vielmehr handelt es sich um die drei großen Wallfahrtsfeste (Pascha-, Wochen- und Laubhüttenfest), an welchen viel Volk herzuströmte und die Sikarier im Gedränge um so sicherer ihre kleinen Mordwaffen gebrauchen konnten. Nun fiel der Regierungsantritt Neros (13. Okt. 54) gerade auf den letzten Festtag des Laubhüttenfestes (22. Tišri); von da bis zum nächsten Osterfest gab es also gar kein Wallfahrtsfest. Das Unwesen der Sikarier fällt also frühestens in das Jahr 55, mit Rücksicht auf die bereits vorausgegangene Säuberung des Landes von Räubern sogar höchstwahrscheinlich frühestens in die Zeit 55/56.

4. Um die gleiche Zeit treten trügerische Propheten auf, die eine große Menge in die Wüste hinauslockten und zu wahnsinniger Schwärmerei und aufrührerischem Freiheitstaumel hinrissen. Felix aber schlug die Bewegung mit Waffengewalt nieder und ließ viele Gefangene hinrichten.

Wie aus Bell. Jud. II, 13, 4—6 erhellt, fällt das ähnliche Unternehmen „des Ägypters" oder doch wenigstens seine Niederlage und Flucht noch

später. Diese muß also frühestens 56 n. Chr. erfolgt sein [1]. Wahrscheinlich aber ist es, daß alle die genannten Wirren und ihre Bekämpfung mehr als zwei Jahre ausfüllen und der Ägypter frühestens um Ostern 57 aufgetreten sein kann.

Bestätigt wird diese Annahme durch Act. 24. 24, 10, wo Paulus zu Felix sagt: „Da ich seit vielen Jahren (ἐκ πολλῶν ἐτῶν) dich als den Richter über dieses Volk weiß, so werde ich getrosten Mutes für mich Rede stehen." „Viele Jahre" sind gewiß mehr als drei. Nun kam aber Felix (nach JOSEPHUS, Antiq. XX, 1, 1) im Jahre 52 als Prokurator nach Judäa [2]

[1] SCHÜRER, Gesch. des jüd. Volk. I, 579 meint, der Aufstand des Ägypters falle „wohl nicht ganz" in die erste Zeit der Regierung Neros. Das ist allzu bescheiden. Eine genauere Prüfung der von JOSEPHUS berichteten Vorgänge gestattet erheblich mehr.

[2] Dies ergibt sich 1. daraus, daß Felix von JOSEPHUS als Nachfolger des Cumanus bezeichnet wird, der nach TACITUS, Ann. XII, 54 (vgl. 52) unter dem Konsulat des Faustus Sulla und Salvius Otho abgesetzt wurde, und 2. daraus, daß in Antiq. XX, 7, 1 gleich nach der Mission des Felix erwähnt wird, Claudius habe nach Ablauf seines 12. Jahres (also nach dem 24. Jan. 53) Agrippa (II.) mit Batanäa und Trachonitis belehnt.

Nach TACITUS l. c. hätte allerdings Felix schon früher in Palästina amtiert und zwar als Prokurator von Samaria, während gleichzeitig Cumanus Galiläa verwaltete. Auch hätte sich nach ihm der Prozeß gegen Cumanus nicht vor dem Kaiser, sondern vor Quadratus abgespielt und dieser hätte sogar Felix einen Platz auf dem Tribunal eingeräumt, obschon er gleichfalls schuldig gewesen sei. Unverständlich erscheint es uns jedoch, wie man diesen kurzen Bericht gegenüber der ausführlichen Darlegung des JOSEPHUS, Bell. Jud. XII; Antiq. XX, 5, 3—8, 1 nicht nur geltend machen, sondern sogar bevorzugen konnte. Schon der Umstand, daß JOSEPHUS im Frühjahr 52 in seiner Vaterstadt Jerusalem weilte und das 14. Lebensjahr schon überschritten hatte (er wurde zwischen 13. Sept. 37 und 16. März 38 geboren), hätte davon abhalten sollen. Der junge JOSEPHUS hatte nach seinen eigenen Angaben sich gerade in diesem Alter durch große Gesetzeskunde ausgezeichnet. Mögen auch seine Versicherungen, daß selbst die Hohenpriester und Ältesten sich von ihm im Gesetz unterrichten ließen (Vita 2), zum guten Teil auf seiner bekannten Eitelkeit beruhen, so ist es doch undenkbar, daß die wichtigsten politischen Ereignisse seines Vaterlandes dem frühreifen Orientalen gar nicht oder nur völlig entstellt zu Ohren gekommen wären. Dazu aber, daß er selbst die Tatsachen dermaßen entstellt habe, liegt nicht der geringste Grund vor. Ein parteiischer Schriftsteller mag Charaktere und Taten in ein trügerisches Licht rücken; es wird ihm aber nicht in den Sinn kommen, so offen daliegende Verhältnisse wie die Zeitfolge allgemein bekannter Ereignisse seines Heimatlandes auf den Kopf zu stellen.

Außerdem ist der Bericht des JOSEPHUS nicht nur ausführlich, sondern auch klar und innerlich zusammenhängend (so paßt z. B. seine Angabe in Antiq. XX, 8, 5 [NIESE 162] über das Verhältnis des Hohenpriesters Jonatan zu Felix durchaus zu dem, was XX, 6, 2 [NIESE 131] über die Deportation des ersteren nach Rom und XX, 7, 1 [NIESE 137] über die Ernennung des Felix zum Prokurator von Judäa gesagt wird). Anders geartet sind die Angaben des TACITUS; sie sind oberflächlich, unklar und unwahrscheinlich. Zuerst sagt er (Ann. XII, 54), Felix sei (im Jahre 52) schon längst über Judäa gesetzt gewesen, und dann spricht er von einer Teilung der Provinz, wonach Felix selbst Samaria, Cumanus aber Galiläa verwaltet habe. Und wo bleibt dabei das eigentliche Judäa? Über die Genesis des Streites zwischen den Galiläern und Samaritanern gibt er nur sehr unbefriedigende Aufschlüsse: discordes olim, et tum, contemptu regentium, minus coercitis odiis (man vergleiche damit den Sachverhalt bei JOSEPHUS, Bell. Jud. II, 12, 3 f.; Antiq. XX, 6, 1 f.). Dann folgen allgemeine Andeutungen über wechselseitige Bekämpfung, die von den Prokuratoren aus Gewinnsucht zuerst begünstigt, aber dann bekämpft, wobei römische Soldaten niedergehauen worden seien. Daraufhin sei der Statthalter Qua-

und zwar (nach Bell. Jud. II, 12, 6—8) frühestens Ende Mai[1]. Wäre nun Paulus schon um Pfingsten (21. Mai) 55 vor Felix erschienen, so wäre dieser damals höchstens etwa drei Jahre im Amt gewesen.

III. Die Verhaftung des Apostels fällt in das Jahr 58 n. Chr.

Aus dem Bisherigen ergibt sich mit Gewißheit, daß die Gefangennahme Pauli in dem Zeitraum 56—59 n. Chr. erfolgte. Wir gehen nun daran, zu zeigen, daß von diesen vier Jahren nur das Jahr 58 zulässig ist.

Die Gefangennahme des Apostels geschah wenige Tage, nachdem Paulus von Makedonien (Philippi) in Jerusalem eingetroffen war. Diese Reise und die Verhaftung fallen in den Frühling des gleichen Jahres und zwar in die Zeit zwischen dem letzten Tag der Ungesäuerten Brote und dem Pfingstfest. Glücklicherweise bietet nun die Apostelgeschichte (20, 3 ff.) bei der Darstellung der ersten Etappe jener Reise sehr wertvolle chronologische Angaben, welche unseres Erachtens mit Bestimmtheit auf das gesuchte Jahr führen.

Sieben seiner Begleiter waren Paulus bereits nach Troas vorausgeeilt, wo sie ihn und Lukas erwarteten (20, 4 f.). „Wir aber — so fährt der Bericht fort — segelten nach den Tagen der Ungesäuerten Brote von Philippi ab und kamen in fünf Tagen zu ihnen nach Troas, wo wir sieben Tage verweilten. An dem ersten Wochentage aber, als wir uns versammelt hatten zur Brotbrechung, hielt Paulus eine Ansprache an sie und weil er den nächsten Morgen fortzugehen entschlossen war, verlängerte er seinen Vortrag bis gegen Mitternacht . . ." (20, 6 f.). Hierauf folgt der Unfall des jungen Eutychos, dessen Paulus sich liebevoll annimmt; hierauf setzt der Apostel seinen Vortrag bis zu Tagesanbruch fort und begibt sich auf dem Landweg nach Assus (20, 11—13).

Eine sichere Verwertung dieser Stellen ist nur möglich, wenn kein vernünftiger Zweifel besteht 1. über den Tag des Aufbruchs von Philippi und 2. über die Art der Zählung der Tage der Fahrt nach Troas und des dortigen Aufenthalts.

---

dratus eingeschritten, habe die „Juden", welche die Soldaten ermordet, hinrichten lassen. Dann folgt die Verurteilung des Cumanus, während Felix, um die Ankläger abzuschrecken, auf dem Tribunal einen Platz erhält und straflos ausgeht. Was sind denn das aber für „Juden"? Wenn Galiläer, warum bezeichnet sie TACITUS nicht als solche, da er doch vorher von der Galilaeorum natio spricht? Wenn Leute aus Judäa, wie kommen denn diese dazu, in den Streit einzugreifen? Und wer begreift das durch nichts gerechtfertigte Verfahren des Quadratus? Daß hier eine willkürliche Konstruktion vorliegt, wird man ohne weiteres zugeben müssen; vollends klar tritt dies aber zutage, wenn man damit den wohlbegründeten Verlauf bei JOSEPHUS, Bell. Jud. II, 12, 4—8 oder Antiq. XX, 6, 1—7, 1 vergleicht.

[1] Nach JOSEPHUS, Bell. Jud. II, 12, 6 schiffte sich Cumanus, der Amtsvorgänger des Felix, auf Befehl des Quadratus, Statthalters von Syrien, kurz vor dem Paschafest nach Rom ein, um sich vor Claudius zu verantworten. Da aber jenes Fest auf den 2. April fiel, so konnte — selbst wenn der Prozeß des Cumanus nur wenige Tage in Anspruch nahm — sein Nachfolger kaum vor Ende Mai in Cäsarea eintreffen. Auf anderem Wege wird sich unten das Datum 1. Juni 60 ergeben.

Ad 1. Der sensus obvius der Worte ‚nach den Tagen der Ungesäuerten Brote' ist: unmittelbar nach Ablauf des siebentägigen Festes der Ungesäuerten Brote (15.—21. Nisan), also am 22. Nisan. Daß aber hier nicht etwa eine unbestimmte Angabe im Sinne von ‚bald nach', ‚ein paar Tage nach' vorliegt, ergibt sich schon aus den sonstigen zahlreichen bestimmten Tagesangaben des ganzen Itinerariums. Ohne festes Datum der Abreise hätten ja jene gar keinen Zweck. Dazu kommen aber noch folgende Erwägungen. Vor dem Ende des Festes (21. Nisan) durfte Paulus nicht von Philippi abreisen; das forderte die Rücksicht auf das jüdische Gesetz, wonach der 21. ebenso wie der 15. Nisan als strenger Sabbattag galt, an dem wie am Wochensabbat jede Arbeit und auch jede Reise verboten war. Daß aber der Apostel sich auch wirklich an diese gesetzliche Frist hielt, beweist die Angabe *μετὰ τὰς ἡμέρας τῶν ἀζύμων*, die kein Jude anders verstehen konnte als nach den sieben Tagen vom 15.—21. Nisan inkl. Andererseits durfte Paulus auch nicht später als am 22. Nisan aufbrechen; denn er hatte es sehr eilig, da ihm viel daran lag, noch vor Pfingsten in Jerusalem einzutreffen (Act. 20, 16) und da er um diese Jahreszeit mit etwaiger Ungunst des Wetters rechnen mußte, die eine bedeutende Verzögerung seiner Ankunft in Tyrus bewirken konnte[1]. Nur wenn der 22. Nisan ein Wochensabbat gewesen wäre, hätte er auch noch diesen Tag bleiben müssen, um Ärgernis zu vermeiden; diese Voraussetzung trifft aber in keinem der Jahre 56—59 zu. Gewiß konnte auch schlechtes Wetter die Abreise verzögern. Allein gerade der Umstand, daß die Fahrt von Philippi nach Troas länger als gewöhnlich dauerte (auf der Hinfahrt war Paulus von Troas nach Philippi bereits am 2. Tag gelangt [Act. 16, 11], während die Rückfahrt bis in den 5. Tag hinein währte), zeigt klar, daß man entweder trotz widrigen Windes abfuhr oder — was viel wahrscheinlicher ist — von ungünstigem Wetter erst unterwegs überrascht wurde. (Einige Einwürfe werden S. 441 f. erledigt.)

Wir sind nach alledem schon jetzt berechtigt, den 22. Nisan als Tag der Abreise von Philippi anzunehmen; weitere Gründe folgen a. a. O.

Ad 2. Auch bezüglich der Zählweise der Tage der Reise und des Aufenthalts in Troas sind wir nicht auf Vermutungen angewiesen.

Zunächst müssen wir aber die bisher übliche Zählweise aufgeben, nach welcher für die Reise von Philippi bis Troas fünf volle, für den Aufenthalt in Troas sieben weitere Tage gerechnet werden, der Aufbruch nach Assus also erst am 13. Tage geschehen wäre. Denn so rechneten weder die Juden im allgemeinen noch Lukas im besonderen. Wir müssen hierbei etwas verweilen. Nach jüdischer Auffassung gilt der Tag der Ankunft (in unserem Falle der 5.) zugleich als erster Tag des Aufenthalts. Die Nichtbeachtung dieses Grundsatzes hat schon großen Wirrwarr angerichtet, besonders auch in unserm Fall. Daher vor allem kam es ja, daß man Paulus vor Pfingsten entweder gar nicht nach Jerusalem kommen

[1] Wie groß die Eile des Apostels war, geht besonders daraus hervor, daß er dieselbe noch in Milet und zwar nach verhältnißmäßig günstiger Fahrt empfand.

ließ oder doch nur mit knapper Not. Und doch kann es nicht zweifelhaft sein, daß der Apostel nicht nur sein Ziel, am Pfingstfest in Jerusalem zu sein, erreichte, sondern dort noch Zeit genug fand, sich in Gemeinschaft mit vier Naziräern zu heiligen und sich Zeremonien zu unterziehen, die naturgemäß in die letzten Tage vor dem Pfingstfest gehören. Nur durch diese Annahme werden auch mehrere chronologische Angaben bezüglich der an die Verhaftung sich anschließenden Ereignisse verständlich, wie unten gezeigt wird.

Wir müssen aber auch noch eine andere Zählweise ablehnen, die der oben zurückgewiesenen ganz entgegengesetzt ist und in Ramsay, The Expositor 1896 I, 336 f. einen Vertreter gefunden hat. Sie besteht darin, daß nicht nur der Tag der Ankunft und der erste Tag des Aufenthalts, sondern auch der letzte Tag des Aufenthalts und der erste Tag der Weiterreise identifiziert werden. In unserem Falle wäre hiernach der Tag der Abreise Pauli von Troas der 11. Tag der Reise. Wie unzulässig diese Auffassung ist, zeigt schon folgende Überlegung.

Man könnte nach dieser Zählweise noch verstehen, was es heißt: ‚wir blieben am Ort X zwei Tage'; es würde bedeuten: wir reisten am Tage nach der Ankunft weiter. Was würde aber: ‚wir blieben einen Tag' bedeuten? Folgerichtig: wir reisten (nach kurzer Rast) am gleichen Tag weiter. So denkt niemand, auch der Hebräer, auch Lukas nicht.

Diese Zählweise ist auch deshalb unzulässig, weil hiernach kein einziges Jahr des Zeitraums 56—59 n. Chr. den Angaben Act. 20, 6 und 7 entsprechen würde. Es müßte nämlich der 11. Reisetag ein Sonntag sein, was in keinem dieser Jahre zutrifft — wie alsbald gezeigt wird.

Die Wahrheit liegt vielmehr auch hier in der Mitte, d. h. der Tag der Ankunft gilt zugleich als erster Tag der Rast; aber der Tag der Weiterreise wird der Rastzeit nicht zugerechnet. Also Dauer des Aufenthalts = Summe aller Tage, an welchen die Reise nicht fortgesetzt wird.

Auch eine unbefangene Prüfung einschlägiger Stellen der Act. läßt gar keine andere Deutung zu. So kann doch 21, 5: *ὅτε δὲ ἐγένετο ἐξαρτίσαι ἡμᾶς τὰς ἡμέρας* (d. h. die 7 vorhergenannten Tage) *ἐξελθόντες ἐπορευόμεθα* nicht bedeuten, daß die Abreise am 7. Tag, sondern erst nach Ablauf (Vollendung) der 7 Tage, also am 8. Tag stattfand. Vgl. auch 21, 7 f. Genau so rechnet auch Josephus, wenn er z. B. Bell. Jud. II, 19, 7 berichtet, daß Cestius auf seinem Rückzug von Jerusalem in Gabao eintraf, zwei Tage daselbst verweilte (*ἔνθα δύο μὲν ἡμέρας ἐπέμεινεν*) und am dritten weiterzog. Die ‚zwei Tage' des Aufenthalts bestehen aus dem Tag der Ankunft und dem unmittelbar folgenden; der Tag der Abreise wird nicht mitgerechnet (vgl. zur Stelle meinen vom Sprachgebrauch völlig unabhängigen Nachweis unten, letzte Abhandlung dieses Buches).

Wir haben damit volle Klarheit 1. über den Tag der Abreise von Philippi (es war der 22. Nisan), 2. über die Art der Zählung der Reise- und Rasttage. Hieraus geht aber hervor, daß der Act. 20, 7 genannte erste Wochentag (Sonntag), in dessen Morgenfrühe Paulus von

Troas nach Assus aufbrach[1], der 12. Tag der Reise war, somit 11 Tage später fiel als der 22. Nisan. Obendrein wird in der glücklichen Lage für jedes der vier in Betracht kommenden Jahre 56, 57, 58 und 59 n. Chr. das julian. Datum des 22. Nisan und damit zugleich auch jenes 11 Tage später fallenden Tages nebst den entsprechenden Wochentagen mit völlig genügender Sicherheit zu ermitteln.

Die Ergebnisse der Berechnung, deren Grundlage und Methode S. 22—35 dargelegt sind, bietet folgende Tabelle:

Jahr n. Chr.	Lichttag des	56	57	58	59
	Nisan 1	IV. 6[2]	III. 25	III. 15	IV. 3
Fest der Azymae	„ 15—21	IV. 20–26	IV. 8—14	III. 29—IV. 4	IV. 17—23
Abreise von Philippi	„ 22	IV. 27	IV. 15	IV. 5	IV. 24
Ankunft in Troas	„ 26	V. 1	IV. 19	IV. 9	IV. 28
Abreise von Troas	Ijjar 3 (4)	V. 8,	IV. 26,	IV. 16,	V. 5,
(= 12. Tag der Reise)		Samstag	Dienstag	Sonntag	Samstag

Diese dem 1. Nisan entsprechenden julian. Daten 56 IV. 6, 58 III. 15 und 59 IV. 3 können absolute Gültigkeit beanspruchen, gleichviel ob günstiges oder ungünstiges Wetter war, ob also die Sichel des Mondes am Abend des vorangegangenen Tages gesehen werden konnte oder durch Wolken bzw. Nebel verhüllt war. In Palästina (Jerusalem), für welche die Daten zunächst gelten, war die Sichel bei klarem Wetter am Vorabend der durch die drei Daten bezeichneten Tage zweifellos sichtbar und ebenso sicher tags zuvor noch nicht sichtbar. Sollte aber trübes Wetter die Sichtbarkeit verhindert haben, so durfte doch der 1. Nisan in den drei Fällen nicht um 1 Tag verschoben werden, da sonst dem vorausgehenden Adar 31 Tage zufielen, während doch ein jüdischer Monat nur 29 oder 30 Tage hatte. Hierüber waren sich die Kalenderbeamten zu Jerusalem gewiß schon im voraus klar[3] und so war es leicht, den Anfang des Monats Nisan und damit zugleich den Tag des Pascha schon lange vorher auch den Juden der Diaspora kundzugeben. Zum Trost für Zweifler können wir aber noch die Versicherung geben, daß die genannten drei Neulichtdaten auch noch für Korinth und Philippi gelten; dies kommt daher, daß in allen drei Fällen die Zeit zwischen dem Neumond und dem erwarteten Neulicht über $1^1/_2$ Tage beträgt, eine um das Frühlingsäquinoktium auch für jene Orte mehr als genügende Zwischenzeit.

[1] Ramsay (The Expositor 1896 I, 336 f.) behauptet allerdings, der Tag der Abreise von Troas sei ein Montag gewesen; diese Annahme ist aber ebenso unrichtig wie seine Zählung der Tage (s. oben S. 431). Der verdiente Gelehrte läßt eben außer acht, daß der ‚erste Tag der Woche' wie jeder andere Tag bei den Juden am Abend begann und daß die nächtliche Feier des Brotbrechens und die sich daran anschließende Predigt Pauli am gleichen jüdischen Tag erfolgte wie seine Abreise in der folgenden Morgenfrühe.

[2] Die Gleichung 56 Nisan 1 = IV. 6 (April 6, julian.) ist so zu verstehen: Am IV. 3, 4 war astronomischer Neumond. Die Mondsichel erschien bei klarem Himmel am Abend des IV. 5; auch ohnedies begann der Monat Nisan am Abend dieses Tages, welch letzterem auch der Lichttag des IV. 6 angehört, d. h. Nisan 1 = IV. 5 6.

[3] Dies konnten sie gleich den babylonischen Kollegen aus den 18 Jahre (einen Saros) zuvor angestellten Beobachtungen des Mondneulichtes mit Sicherheit schließen.

Anders verhält es sich mit dem Datum 57 III. 25. Dasselbe trifft für Jerusalem zu, falls der Himmel klar war; denn dann konnte die Sichel schon am III. 24 abends gesehen werden. Andernfalls wurde der 1. Nisan um einen Tag verschoben, da der vorausgehende Monat nur 29 Tage zählte und somit einen Zuschuß von einem Tag ertrug. In Philippi war die Sichel erst am III. 25 sichtbar; hier fiel also der 1. Nisan schon aus astronomischen Gründen auf den III. 26. Zum Glück beeinträchtigt aber die Unsicherheit bezüglich dieses einen Datums in keiner Weise die Entscheidung unserer Hauptfrage: in welchem Jahre fiel das jüdische Datum der Abreise Pauli von Troas auf den Sonntag? Das Urteil hierüber ist jetzt spruchreif: nur im Jahre 58 n. Chr.

B. Das Itinerarium S. Pauli aus dem Frühjahr 58 n. Chr.

Von Philippi zum Pfingstfest nach Jerusalem und von hier nach Cäsarea in die Gefangenschaft (Act. 20, 6—24, 21).

Stationen und Ereignisse	Jüd. Datum	Jul. Datum	Wochentag
Paulus und Lukas verbringen das Fest der Ungesäuerten Brote zu Philippi (20, 6)	Nisan 15—21	März 29—April 4	
Abreise von Philippi (20, 6)	„ 22	April 5	Mittwoch
Ankunft in Troas (20, 6)	„ 26	„ 9	Sonntag
Siebentägiger Aufenthalt in Troas (20, 6)	„ 26—Ijjar 3	„ 9—15	Sonnt.-Samst.
Am 1. Wochentag (vom Ausgang des Sabbats bis zur Morgenfrühe des Sonntags) sind die Gläubigen zur Feier der Brotbrechung versammelt und lauschen dem Vortrag Pauli. Absturz und Wiederbelebung des jungen Eutychos (20, 7—12)	Ijjar 1	„ 15 16	Samst. Sonnt.
Aufbruch von Troas nach Assus in der Morgenfrühe; Paulus zu Land, die Gefährten („wir") zur See (20, 13)	„ 1	„ 16	Sonntagmorg.
Ankunft in Mitylene (20, 14)	„ 5	„ 16 17	Sonnt. Mont.
Auf der Höhe von Chios (20, 15)	„ 5	„ 17	Montag

Stationen und Ereignisse	Jüd. Datum	Jul. Datum	Wochentag
Landung in Samos, Übernachtung in Trogyllium (20, 15)	Ijjar 6 7	April 18 19	Dienst. Mittw.
Ankunft in Milet (20,15)	„ 7	„ 19	Mittwoch
Paulus schickt nach Ephesus und beruft die Presbyter der Kirche nach Milet (20, 17)	„ 7	„ 19	„
Pauli Mahn- und Abschiedsrede an die Presbyter von Ephesus. Sie geleiten ihn zum Schiff (20, 18—38)	„ 8/9	„ 20 abends (oder 21 morg.	Donnerstag Freitag)
Ankunft in Kos (21, 1)	„ 9	April 21	Freitag
Ankunft in Rhodus (21, 1)	„ 10	„ 22	Samstag
Ankunft in Patara (21, 1)	„ 11	„ 23	Sonntag
Von Patara südlich an Cypern vorüber nach Phönizien (21, 2—3)	„ 11—15	„ 23—27	
Ankunft in Tyros (21,3)	„ 15	„ 27	Donnerstag
Siebentägiger Aufenthalt in Tyros, wo die Ladung des Schiffes gelöscht wird (21, 4)	„ 15—21	„ 27—Mai 3	Donn.-Mittw.
Vergebens suchen prophetische Jünger den Apostel von seinem Entschluß, nach Jerusalem hinaufzugehen, abzubringen.			
Alle Gläubigen begleiten Paulus und seine Gefährten zum Strand, beten mit ihnen vor dem Abschied.			
Von Tyros nach Ptolemais (21, 5—7)	„ 22	Mai 4	Donnerstag
Nach eintägigem Aufenthalt von Ptolemais auf dem Landweg nach Cäsarea (21, 8)	„ 23	„ 4 5	Donn./Freitag

Stationen und Ereignisse	Jüd. Datum	Jul. Datum	Wochentag
Aufenthalt in Cäsarea mehrere Tage (*ἡμέρας πλείους*) (21, 10) (Einkehr bei Philippus, dem Evangelisten, „einem von den Sieben". Der Prophet Agabus, von Judäa herabgekommen, verkündet Paulus, man werde ihn in Jerusalem binden und den Heiden überantworten. Daraufhin bestürmen ihn die Gefährten und die Brüder von Cäsarea, nicht hinaufzugehen. Paulus aber läßt sich nicht bereden; er ist bereit, für Jesus zu sterben 21, 8—14.)	Ijjar 23—26	Mai 5—8	Freit.-Montag
Abreise von Cäsarea in Begleitung einiger dort weilender Jünger, besonders des bewährten Mnason, bei dem Paulus in Jerusalem (od. unterwegs (?)) wohnen soll (21, 15—16)	„ 27	„ 8/9	Mont. Dienst.
Ankunft in Jerusalem; erste Begrüßung durch die Brüder (21, 17)	„ 28 (abds.)	„ 10	Mittw. (abds.)
Mit allen Presbytern bei Jakobus. Paulus und die Brüder berichten einander ihre gottgesegneten Erfolge. Da der Apostel jedoch in den üblen Ruf eines Verächters des Gesetzes gekommen sei, so raten sie ihm, durch die Tat die Anschuldigung zu widerlegen. Zu diesem Zweck möge er vier bereit stehenden Naziräern sich anschließen, sich mit ihnen heiligen und die			

Stationen und Ereignisse	Jüd. Datum	Jul. Datum	Wochentag
Kosten der rituellen Vorschriften für sie bestreiten. Paulus ergreift sofort die Gelegenheit (21, 19—26)	Ijjar 29 (tags)	Mai 11	Donnerstag
Paulus erscheint am nächsten Tage mit den Naziräern bereits geheiligt im Tempel, meldet die Tage der Vollendung der Heiligung an, sowie die Zeit der für einen jeden darzubringenden Opfer (21, 26)	„ 30	„ 12	Freitag
Gefangennahme Pauli. Als „die sieben Tage" (der Heiligung) nahezu zu Ende gehen, wird Paulus von der aufgereizten Menge als Frevler am Gesetz und Heiligtum im Tempel ergriffen und mißhandelt. Da schreitet Lysias, der Kommandant der Burg ein, entzieht Paulus der Volkswut, läßt ihn aber fesseln; denn er hält ihn für den „Ägypter", jenen berüchtigten Bandenführer und falschen Propheten, der kurz zuvor Jerusalem bedroht hatte, aber nach seiner Niederlage entwichen war. Paulus klärt Lysias auf und darf zum Volke sprechen. Er verkündet seine Erlebnisse in Damaskus und seine dadurch bewirkte religiöse Wandlung. Darob neuer Tumult. Lysias läßt jetzt den Gefangenen ins Lager abführen, um ihn durch Geißelhiebe			

Stationen und Ereignisse	Jüd. Datum	Jul. Datum	Wochentag
zum Geständnis seines Vergehens zu zwingen; als ihm aber die Berufung Pauli auf sein römisches Bürgerrecht gemeldet wird, steht er sofort davon ab (21,27—22,29) Paulus vor dem Hohen Rat. Am folgenden Tage beruft Lysias die Hohenpriester und den gesamten Hohen Rat und führt Paulus von der Burg in den Sitzungssaal hinab, damit er sich rechtfertige. Als er sich aber auf das Zeugnis seines guten Gewissens beruft, läßt ihm der Hohepriester Ananias auf den Mund schlagen. Paulus weist die Unbill mit scharfen Worten zurück. Als man ihm sagt, es sei der Hohepriester, entschuldigt er sich. Darauf bekennt er sich als Pharisäer; wegen der Hoffnung auf die Auferstehung werde er gerichtet. So ruft er Streit zwischen Pharisäern und Sadduzäern hervor. Als der Tumult immer ärger wird, läßt Lysias den bedrohten Apostel ins Lager zurückbringen (22, 30—23, 10)	Sivan 4	Mai 16	Dienstag
Eine tröstliche Vision. „In der folgenden Nacht“ wird Paulus durch eine Erscheinung des Herrn getröstet, der dem Bekenner versichert, daß dieser ihm auch in Rom	„ 5	„ 17	Mittwoch

Stationen und Ereignisse	Jüd. Datum	Jul. Datum	Wochentag
Zeugnis geben werde (23, 11)	Sivan 6 (nachts)	Mai 17/18	Mittw./ Donnerstag
Verschwörung gegen Paulus. Nach Tagesanbruch verschwören sich über vierzig Juden, Paulus zu ermorden. Zu diesem Zweck verständigen sie sich mit den Hohenpriestern und Ältesten. Diese sollen den Hohen Rat versammeln und Lysias bitten, Paulus von der Burg in den Sitzungssaal führen zu lassen, vorgeblich zwecks genaueren Verhörs. Unterwegs solle Paulus umgebracht werden. Der Mordplan soll am nächsten Tag (23, 20) verwirklicht werden. Er wird jedoch von dem jungen Schwestersohn Pauli entdeckt und auf Veranlassung des letzteren Lysias kundgegeben. Dieser legt dem Jüngling Schweigen auf und trifft seine Vorsichtsmaßregeln (23, 12—22)	„ 6 (tags)	„ 18	Donnerstag Pfingsten!
Abführung Pauli über Antipatris nach Cäsarea zum Statthalter Felix. Lysias läßt Paulus nach 9 Uhr des Nachts unter starker Bedeckung (200 Mann Infanterie und 70 Mann Kavallerie) auf einem Reittier gen Cäsarea abziehen und macht Felix von dem Vorfall briefliche Meldung. Der			

Stationen und Ereignisse	Jüd. Datum	Jul. Datum	Wochentag
Zug gelangt noch während der Nacht nach Antipatris, von wo die Infanterie nach Jerusalem zurückkehrt, während die Reiterei den Apostel nach Cäsarea bringt. Felix läßt ihn im Richthaus des Herodes verwahren, bis auch die Ankläger Pauli von Jerusalem — der Weisung des Lysias gemäß — sich eingefunden haben (23, 23—35)	Sivan 7	Mai 18 19	Donnerst. Ftg.
[vacat, weil Sabbat!]	„ 8	„ 19/20	Freit. Samst.
Der Hohepriester Ananias, einige Ältesten und ihr Anwalt Tertullus begeben sich nach Cäsarea, um bei Felix gegen Paulus Klage zu führen (24, 1)	„ 9—10	„ 21—22	Sonnt./Mont.
Die genannten Ankläger erscheinen („nach fünf Tagen") vor Felix und treten wider Paulus auf (24, 1)	„ 11	„ 23	Dienstag

Erklärungen zu vorstehendem Itinerarium.

Allgemeine Vorbemerkungen.

Nach einer alten Seemannsregel ruhte die Schiffahrt vom 11. Nov. bis zum 5. März. Doch fehlte es nicht an Ausnahmen, welche teils auf Gewinnsucht der Kaufleute teils auf der Dringlichkeit von Staatsgeschäften beruhten. Besonders waren die sternhellen Nächte bevorzugt, da sie eine sichere Orientierung gestatteten. Die Geschwindigkeit der Fahrt war natürlich nicht nur von der Stärke und Richtung des Windes, sondern auch von der Bauart und den Ruderkräften des Schiffes und seiner Belastung bedingt. Von Rhegium nach Puteoli segelte der Apostel Paulus mit Südwind in einem einzigen Tage (Act. 28, 13), während unter normalen Verhältnissen etwa zwei Tage erforderlich waren. Von Troas nach Philippi (Act. 16, 11 f.) gelangte Paulus schon am zweiten Tage, auf dem Rückweg dagegen (20, 6) vollendete er die gleiche Strecke — offenbar wegen widrigen Windes — erst am fünften Tage. Als Schnellsegler mit bester Steue-

rung genossen die alexandrinischen Fahrzeuge einen besonderen Ruf (vgl. Philo in Flacc. p. 521 M.); ein solches Schiff brachte Paulus von Malta nach Puteoli (Act. 28, 11). Als mittlere Geschwindigkeit (in 24 Stunden) wird von modernen Schriftstellern (so Breusing, Nautik der Alten 1886, S. 11) 120 Seemeilen (= 1200 Stadien = 150.2 m. p. [röm. Meilen] = 30 geogr. Meilen = 222.2 km) angenommen. Dieser Wert paßt allerdings für die schnellen Schiffe, mit denen die hohen Regierungsbeamten nach entlegenen Provinzen oder von dort nach Rom zu reisen pflegten. So gelangte der Senator Valerius Maximus von Puteoli bei sehr gelindem Winde schon am 9. Tage nach Alexandrien (Plinius H. N. XIX, 1). Da nun der Weg etwa 1900 km und die Reise etwa 8.5 Tage beträgt, so legte das Schiff pro Tag rund 223 km zurück.

Diese mittlere Geschwindigkeit darf jedoch nicht den gewöhnlichen Post- und Kauffahrteischiffen zugeschrieben werden. Außerdem darf man sich nicht auf Angaben der Alten bezüglich der Entfernungen verlassen. So beträgt nach Strabo X, 4, 5 der Weg von Samonium (Kreta) nach Alexandrien, der in drei oder vier Tagen zurückgelegt werde, 5000 Stadien (also 925 km), während er doch nur etwa 80 geogr. Meilen (= 592.6 km) ausmacht. Hiernach beträgt die durchschnittliche Tagesfahrt der gewöhnlichen Schiffe nur 170 km. Der gleiche Weg ergibt sich aus Diodor III, 34, wonach ein Lastschiff von Rhodos am 4. Tage nach Alexandrien gelangt.

Mit dieser Geschwindigkeit muß auch die (in den Act. 21, 2 f.) nicht angegebene Dauer der Fahrt von Patara nach Tyrus berechnet werden, wenn man nicht auf eine wenigstens vorläufige Norm verzichten will (siehe unten S. 444). In den meisten Fällen überheben uns allerdings die Angaben des Lukas einer solchen Feststellung; es kann sich hier höchstens um eine Nachprüfung handeln.

Was die Landreisen betrifft, so schien es mir ratsam, auch das gründliche Werk von Konrad Miller: Itineraria Romana (Römische Reisewege an Hand der Tabula Peutingeriana), 1916 zu befragen.

Über den festen Ausgangspunkt (22. Nisan) und die Art, wie Lukas in Übereinstimmung mit Josephus die Dauer der Reise- und Rasttage bestimmt, ist bereits oben S. 429 ff. das wichtigste gesagt worden; es dürfte wohl genügen, den Leser von der Unzulänglichkeit der früheren Auffassungen und der Richtigkeit der unserigen zu überzeugen. Eine besondere Bürgschaft unserer Ansätze bildet obendrein die vollkommene Harmonie, die zwischen den Daten der letzten Gruppe (von der Ankunft in Jerusalem bis zur Gerichtssitzung in Cäsarea; 21, 17—24, 21) besteht. Davon wird man sich leicht vergewissern, wenn man versucht, die Gesamtheit jener Ereignisse auch nur um einen Tag nach vorwärts oder rückwärts zu verschieben; alles gerät dann in Unordnung, über die keinerlei Deutkunst hinwegtäuschen kann.

Bemerkungen zu einigen Reiseetappen und besonderen Ereignissen.

Aufbruch von Philippi; Aufenthalt in Troas. Die Abfahrt von Philippi erfolgte aus den oben S. 130 angeführten Gründen unmittelbar nach dem Abschluß des Festzyklus der Ungesäuerten Brote (Mittwoch, 5. April). Unter anderem haben wir dies auch mit der Eile des Apostels begründet, die ihn gemäß Act. 20, 16 veranlaßte, Ephesus nicht zu besuchen, sondern statt dessen die dortigen Presbyter nach Milet herabkommen zu lassen. Hiergegen wendet C[illegible]s, Paulus I 376 ein: „aber wie das längere Aufenthalte in Troas und Milet nicht ausschloß, so konnte er auch noch einige Tage auf ein Schiff nach Troas warten müssen". Was zunächst Milet betrifft, so kann von einem längeren Aufenthalt überhaupt nicht die Rede sein. Ein solcher sollte ja nach 20, 16 gerade vermieden werden. Und in der Tat kann er höchstens zwei Tage gedauert haben (siehe S. 434); denn eine weitere Ausdehnung selbst nur um einen einzigen Tag würde die Ordnung des Itinerariums unheilbar verwirren. Zunächst würde folgen, daß Paulus statt an einem Freitag — wegen der Sabbatruhe — erst am folgenden Sonntag von Ptolemais nach Cäsarea gelangte. Dies hätte aber zur weiteren Folge, daß der Aufenthalt in Cäsarea — mit Rücksicht auf ‚die sieben Tage' in Jerusalem (worüber eingehend S. 445ff.) — nur zwei Tage (Sonntag und Montag), also nicht *ἡμέρας ἱκανάς* (21, 20) betragen könnte.

Und nun zu dem wirklich langen Aufenthalt in Troas! Erstlich ist es klar, daß die Eile des Apostels dort nicht geringer, sondern eher größer war als in Milet; denn die Reise von Assus (bzw. Troas) bis Milet war flott und ohne Störung vonstatten gegangen, und so war die Gefahr eines verspäteten Eintreffens in Jerusalem um ein gutes Stück vermindert. Warum aber blieb Paulus trotzdem so lange (7 Tage nach der Zählung des Lukas) in Troas? Der Hauptgrund war jedenfalls das Bedürfnis, alle Christen des ganzen Bezirks um sich zu versammeln zur Feier der heiligen Geheimnisse und zu längerer Unterweisung. Und dies geschah nach einem vom Apostel selbst angeordneten Brauche am ersten Wochentag (der am Abend des Sabbats begann), dem Gedächtnistag der Auferstehung Christi (siehe I Kor. 16, 1f.). Hätte die Reise von Philippi nach Troas — wie früher (Act. 16, 11) der umgekehrte Weg — nur zwei Tage gekostet, so hätte diese Feier schon eine Woche früher stattfinden können; durch die Verzögerung aber kam das Schiff erst an einem Sonntag an. Wenn nun der Apostel so hohen Wert darauf legte, schon vor diesem Tage in Troas und obendrein rechtzeitig in Jerusalem einzutreffen, so kann auch sein Entschluß, möglichst bald von Philippi aufzubrechen, vernünftigerweise nicht bezweifelt werden. Davon aber, daß sich die Abfahrt durch drohenden oder schon ausgebrochenen Sturm oder aus Mangel einer Fahrgelegenheit verzögerte, liegt nicht die geringste Andeutung vor. Dagegen läßt die ungewöhnlich lange Fahrt auf widrigen Ost- oder Südostwind schließen, der sich aber — wie schon früher bemerkt — höchstwahrscheinlich erst

während der Fahrt einstellte, da man sonst schwerlich in See gegangen wäre. Wollte man aber durch den Hinweis auf den etwaigen Mangel einer Fahrgelegenheit am 22. Nisan die Abfahrt an diesem Tage als zweifelhaft erklären, so könnte man ebensogut noch andere Abhaltungsgründe, wie etwa zu erledigende Geschäfte oder Krankheit oder drohende Gefahr von Seeräubern geltend machen.

Um nun selbst einer solchen durch nichts begründeten Skepsis noch auf andere Weise zu begegnen, sei auf Folgendes aufmerksam gemacht. Wenn überhaupt eine Verschiebung der Abfahrt von Philippi angenommen werden dürfte, so könnte es sich höchstens um einen einzigen Tag handeln; denn dann und nur dann kämen (vgl. oben S. 432) freilich nicht das Jahr 58, wohl aber die Jahre 56 und 59 in Betracht, in welchen der 12. Tag (vom 23. Nisan an gerechnet) auf den ersten Tag der Woche (Sonntag) fiele (während das Jahr 57, wo jener 12. Tag in Jerusalem ein Mittwoch oder Donnerstag, in Philippi ein Donnerstag wäre, ganz ausscheidet). Aber selbst diese geringe Verschiebung würde zu unhaltbaren Folgerungen führen. Zunächst würde der bis zum Pfingstfest verfügbare Zeitraum um einen Tag vermindert. Dadurch müßten wir aber entweder den Aufenthalt in Cäsarea (vgl. S. 435) auf die Zeit von frühestens Freitag gegen Abend bis Sonntagabend (hebr. drei Tage) herabsetzen oder den Aufenthalt in Jerusalem um einen Tag verkürzen; allein beides ist unstatthaft. Denn ersteres würde nicht die Bezeichnung *ἡμέρας πλείους* rechtfertigen[1] und letzteres die dem Text entsprechende Chronologie von der Ankunft in Jerusalem bis zur Gerichtssitzung in Cäsarea zerstören (insbesondere würden ‚die sieben Tage' auf sechs reduziert; denn der 1. Tag der Heiligung würde auf Donnerstag, Pfingsten aber — der Ordnung gemäß — auf den folgenden Mittwoch fallen)[2].

Von Troas nach Assus. Der Apostel schlägt den Landweg ein,

[1] Man mußte statt dessen *ἡμ. τινάς* erwarten (vgl Act. 9, 19; 10, 48; 15, 36; 16, 12 usw.). Zunächst besteht zwischen *πλείονες* und *τινές* ein Gegensatz (vgl. I Kor. 15, 5). Auch Lukas hält beide allem Anschein nach gut auseinander (so besonders Act. 25, 13. 14). Im allgemeinen mag ja die Grenze eine fließende sein, da auch die Natur der Sache eine relativ niedere oder höhere Einschätzung bewirkt. Dies kommt aber bei Zeitangaben indifferenter Art kaum zur Geltung. Hier bildet — das ist von vornherein höchstwahrscheinlich — die Zahl drei, die von alters her als eine höhere Einheit aufgefaßt wird, die natürlichste Grenze; nur was darüber ist, dürfte hiernach als *πλείονες* gelten. Und in der Tat hätte, falls diese Bezeichnung schon der Zahl drei zukäme, die Bezeichnung *ἡμ. τινές* gar keinen Sinn, da ja *τινές* stets = *δύο* wäre. — Einen größeren Zeitraum als *ἡμ. πλείονες* umfassen *ἡμ. ἱκαναί* (Act. 9, 23; 18, 18; 27, 7). Läßt sich auch hier eine wenigstens wahrscheinliche Grenze ermitteln? Das ist um so mehr zu erwarten, als in dem Begriff *ἱκανός* (von *ἱκάνω* = pervenio) die Erreichung eines bestimmten Maßes liegt. Als ein solches könnte wohl die Zahl 40 in Betracht kommen, die als Ausdruck einer größeren Vielheit (speziell von Tagen und Jahren) in der Bibel so oft gebraucht wird. Nun erschien aber der Auferstandene denen, die mit ihm von Galiläa nach Jerusalem gekommen waren, nach Act 13, 30 *ἐπὶ ἡμέρας πλείους*. Und das waren gerade 40 Tage. Die *ἡμ. ἱκαν.* betragen also mehr, und zwar wohl von der Zahl **50** an, die ja mehrfach als Abschluß einer Zählung von Tagen und Jahren und als höhere Einheit in der Bibel vorkommt; vgl. u. a. auch oben S. 248.

[2] Siehe auch unten S. 457.

der nach der Weltkarte des Castorius (der Peutingerschen Tafel) 4 (bis Sminthium) + 15 (von Sm. bis Assus) = 19 m. p., also 28 km beträgt. Auf der Karte gemessen ergeben sich 32 km bis zur Stadt und etwa 34 km bis zum Hafen. Diese ließen sich in $7^1/_2$ Stunden bequem zurücklegen. Die Gefährten Pauli schlugen den Seeweg ein, der etwa 65 km beträgt und von einem guten Segler bei normalem Wetter in 7, von einem Lastschiff in 9 Stunden vollendet werden konnte. Da die Abreise von Troas bei Tagesanbruch (des 16. April) erfolgte, so dürfte die Weiterreise nach Mitylene auf 2—3 Uhr nachmittags gefallen sein.

Von Assus nach Mitylene, Chios, Samos, Miletos. Manche (so Harnack, Beiträge, Die Apostelgeschichte [1908] S. 29) rechnen für jede der vier Stationen einen Tag. Der klare Sinn des Textes spricht dagegen. „Sobald er (Paulus) nun mit uns in Assos zusammengetroffen war, nahmen wir ihn auf und gelangten nach Mitylene und von da weiter fahrend kamen wir andern Tags (τῇ ἐπιούσῃ) auf die Höhe von Chios und an dem nächsten Tage (τῇ ἑτέρᾳ) legten wir in Samos an, an dem folgenden Tage (τῇ ἐχομένῃ) aber gelangten wir nach Miletos“ (20, 14 f.). Für Mitylene wird also offenbar kein besonderer Tag berechnet, wie es für Chios, Samos und Milet geschieht. Da die Strecke von Assos bis Mitylene kaum mehr als 60 km beträgt, so trafen die Reisenden, falls sie schon um 3 Uhr Assos verließen, schon vor Mitternacht in Mitylene ein und erreichten von da nach Zurücklegung von etwa 104 weiteren Kilometern in den ersten Stunden des Nachmittags die Höhe von Chios (gegenüber der Mitte der östlichen Längsseite der Insel). Und selbst wenn das Schiff erst gegen Abend (des 16. April) Assus verließ, traf es noch am Nachmittag des folgenden Tages auf der Höhe von Chios ein. Hier lag das Schiff offenbar mehrere Stunden der Nacht vor Anker und fuhr am nächsten Tage (18. April) nach dem gleichfalls etwas über 100 km entfernten Samos. Von hier konnten sie das Vorgebirge Trogyllium, wo die Reisenden übernachteten, schon in $1^1/_2$ Stunden erreichen (Entfernung: 40 Stadien = 7.4 km). Am andern Morgen (19. April) trug sie das Schiff nach dem nahen (nur 30 km entfernten) Miletos. Hierhin berief Paulus — jedenfalls baldigst, denn er hatte Eile — die Presbyter von Ephesus. Der Weg ließ sich in elf Stunden zurücklegen. Die Presbyter konnten daher im Laufe des Abends am 20. April oder der folgenden Nacht[1] bei Paulus eintreffen.

Von Milet nach Kos, Rhodus, Patara. Die Reisegesellschaft brach entweder am Abend des 20. oder in der Morgenfrühe des 21. April von Milet auf. Das letztere ist nach dem Text am wahrscheinlichsten; denn im andern Falle würde Lukas wohl gesagt haben: am andern (nächsten) (Licht-)Tag (kamen wir nach Kos), statt: geraden Laufs . . .; τῇ ἑξῆς (am 22. April) Ankunft in Rhodus. Da von keinem Aufenthalt die Rede, trafen sie am nächsten Tag (23. April) wohl schon in der Morgenfrühe in Patara ein (Rhodus—Patara nur 100 km).

[1] Sie war in mehr als der ersten Hälfte vom Mond erleuchtet; denn es war der 8. Ijjar.

Von Patara nach Tyrus. Die Überfahrt fand auf einem reichbeladenen Frachtschiff statt (vgl. 21, 3). Die direkte Strecke Patara—Tyrus beträgt etwa 650 km. Nach einer Lesart ging aber die Fahrt über Myra, hiernach hatte man etwa 700 km zu durchlaufen. Dies konnte — unter Voraussetzung der oben (S. 440) erhaltenen mittleren Geschwindigkeit für Frachtschiffe von 170 km pro Tag in $4^1/_8$ Tagen — geschehen[1]. Wir sind daher berechtigt, den 27. April als Tag der Ankunft in Tyrus zu bezeichnen.

Siebentägiger Aufenthalt in Tyrus (nach der Zählweise des Lukas): 27. April -3. Mai (inkl.).

Von Tyrus nach Ptolemais (Akko). Der Landweg beträgt (Miller, Itin. Rom. 809) 12 + 12 + 8 = 32 m. p., also 47.3 km; der Seeweg, den die Reisegesellschaft offenbar auf dem bisherigen Schiff zurücklegte, nahezu gleich viel. Hiernach konnten Paulus und seine Gefährten schon vor Mittag den 4. Mai in Ptolemais eintreffen. Hier blieben sie einen Tag; d. h. die Weiterreise geschah nicht am Tage der Ankunft, sondern erst am folgenden.

Von Ptolemais nach Cäsarea. Die Reisenden schlugen den Landweg ein, der (nach Miller, Itin. Rom. 807) 39 m. p., also 57.7 km beträgt und bei normaler Marschgeschwindigkeit (4.52 km in 1 Stunde) 12.7 Stunden[2] erfordert. Da der Tag (5. Mai) ein Freitag war, so mußten Paulus und seine Gefährten schon beim Morgengrauen Ptolemais verlassen, wenn sie ohne Hast vor Anbruch des Sabbats nach Cäsarea gelangen wollten[3].

Der Aufenthalt in Cäsarea währte vom 23.—26. Ijjar (5.—8. Mai), also vier Tage; das ist aber erst noch zu beweisen. Der Text bietet nur: *ἡμέρας πλείους*. Mit solch unbestimmter Angabe ist uns natürlich wenig gedient. Diesen Mangel wird indes die Stelle Act. 24, 11 beseitigen. Paulus erklärt hier Felix: „Du kannst dich vergewissern, daß ich nicht mehr als zwölf Tage zähle, seitdem ich hinaufgegangen bin, um anzubeten in Jerusalem" (*δύναμένου σου ἐπιγνῶναι ὅτι οὐ πλείους εἰσίν μοι ἡμέραι δώδεκα ἀφ' ἧς ἀνέβην προσκυνήσων εἰς Ἰερουσαλήμ*). Der terminus a quo ist hier entweder (a) der Tag der Abreise von Cäsarea oder (b) der Tag der Ankunft in Jerusalem, oder (c) jener, an welchem Paulus zum erstenmal hinaufging zum Tempel, um dort anzubeten. Der terminus ad quem dagegen ist allem Anschein nach der Tag des Verhörs in Cäsarea, der auf Sivan 11 (Mai 23) fiel. Nach hebräischer Zählweise ist daher der erste der ‚12 Tage' Ijjar 30 (Mai 12). Dementsprechend ergeben sich zunächst drei mögliche Datenfolgen:

[1] Daß die Reise von Patara nach Tyrus mindestens fünf Tage gedauert habe (Harnack), ist daher nicht zutreffend. Chrysostomus, Homil. in Act. 45 nimmt ‚fünf Tage' an. Bei günstigem Winde genügten vier Tage, aber nicht drei oder gar zwei Tage (wie zuweilen ohne weiteres angenommen wird).

[2] Ein Tagesmarsch von $12^1/_2$ Stunden ist allerdings eine gewaltige Leistung; aber schon der Wortlaut von 21, 8: *Τῇ δὲ ἐπαύριον ἐξελθόντες οἱ περὶ τὸν Παῦλον ἤλθομεν εἰς Καισάρειαν* weist darauf hin, daß er wirklich innerhalb 24 Stunden ausgeführt ward.

[3] In der zweiten Hälfte der Nacht leuchtete der Mond, denn es war der 23. Ijjar.

	(a)	(b)	(c)
Aufbruch nach Jerusalem	Ijjar 30 (Mai 12)	Ijjar 29 (Mai 11)	Ijjar 27 (Mai 9)
Ankunft in „	Sivan 1 („ 13)	„ 30 („ 12)	„ 28 („ 10)
Paulus bei Jakobus	„ 2 („ 14)	Sivan 1 („ 13)	„ 29 („ 11)
Paulus mit den Naziräern im Tempel	„ 3 („ 15)	„ 2 („ 14)	„ 30 („ 12)
Pauli Verhaftung	„ 4 („ 16)	„ 1 („ 16)	Sivan 4 („ 16)
Pfingstfest	„ 6 („ 18)	„ 6 („ 18)	„ 6 („ 18)

Die Ordnung (a) scheidet indes sofort aus, denn Mai 13 war ein Samstag; es ist aber ausgeschlossen, daß Paulus und seine Begleiter am Sabbat eine Tagereise unternahmen. Es ist auch nach dem Text (21, 26f.) nicht anzunehmen, daß die Verhaftung schon am Tage unmittelbar nach dem ersten (offiziellen) Tempelgang des Apostels stattfand.

Nach der Ordnung (b) dauerte der Aufenthalt in Cäsarea Ijjar 23—28 (6 Tage); nach der Ordnung (c) Ijjar 23—26 (4 Tage). Beides wäre mit der Angabe ‚ἡμέρας πλείους' vereinbar. Die Entscheidung muß daher anderswo gesucht werden und zwar 21, 27, wo von αἱ ἑπτὰ ἡμέραι ‚den sieben Tagen' die Rede ist. Diese Frist bezieht sich auf die Ausweihung der vier Naziräer, die ja gemäß 21, 26 offenbar auf verschiedene Tage fiel, höchstens insofern, als jener Akt innerhalb der siebentägigen Vorbereitungszeit auf das Pfingstfest vollzogen zu werden pflegte. Jedenfalls mußte aber auch Paulus — wenn seine ‚Heiligung' ordnungsgemäß verlaufen und nicht ein Torso sein sollte — schon 7 Tage vor dem Feste, d. h. Ijjar 29 (Mai 11) beginnen, da jene Frist Sivan 5 (Mai 17) zu Ende ging. Und dem entspricht durchaus die Ordnung (c). Denn hiernach war Paulus Ijjar 29 bei Jakobus und den Presbytern und folgte bereitwillig ihrer Aufforderung, sich mit den Naziräern zu ‚heiligen'. Von diesem Tage datiert seine Heiligung, nicht erst vom folgenden, wo er bereits als ἁγνισθείς im Tempel erscheint (Näheres siehe unten).

Es wäre nun freilich noch denkbar, daß die ‚12 Tage' in 24, 11 die Tage vom Aufbruch von Cäsarea nach Jerusalem bis zur Wiederkehr und Inhaftierung in Cäsarea gezählt sind. Allein die chronologische Ordnung wäre in diesem Falle ganz die gleiche wie sub (c). Da nämlich Paulus, der unter militärischer Bedeckung Sivan 7 abends 9 Uhr Ptolemais verließ, doch erst Sivan 8 in Cäsarea ankam, so verstrichen bis dahin, vom Tage der Abreise nach Jerusalem (Ijjar 27) an gerechnet, wirklich ‚12 Tage'. Somit kann es keinem vernünftigen Zweifel unterliegen, daß die Ordnung (c) allein historisch-chronologisch zutrifft. Damit ist zugleich die Dauer des ersten Aufenthalts in Cäsarea Ijjar 23—26 (4 Tage nach hebr. Zählweise) gesichert.

Von Cäsarea nach Jerusalem (9.—10. Mai). Es gab zwei Hauptwege: einen über Neapolis (Nabulus) und einen andern über Lydda. Über Neapolis beträgt die Strecke nach Miller, Itin. Rom 834 34 + 36 = 70 m. p., also 103.5 km. Diesen Weg dürfte jedoch Paulus schwerlich eingeschlagen haben. Dies jedoch nicht deshalb, weil die Juden nur sehr ungern durch Samaria reisten; denn eine „Verunreinigung" durch die Samaritaner fürchtete

der Weltapostel nicht. Sein Beweggrund konnte vielmehr nur darin bestehen, daß es in Samarien schon viele Christengemeinden gab (Act. 8, 1. 14. 25; 9, 31; 15, 3), deren Begrüßung ihm notwendig längeren Aufenthalt bereitet hätte, was seinen Plan, rechtzeitig in Jerusalem einzutreffen, vereitelt haben würde. Einen besonderen Vorteil hätte die Wahl dieses Weges auch kaum gebracht; denn der über Lydda ist nicht viel länger, nämlich nach Miller, Itin. Rom. 835 von Cäsarea bis Lydda 36 oder 40 (It. Hi), von hier bis Jerusalem 32 m. p., also im ganzen 68 (72) m. p. (= 100.6 oder 106.5 km), nach Josephus, Antiq. XIII, 11, 2 und Bell. Jud. I, 3, 5 600 Stadien (= 75 m. p. = 111 km), also rund 24 Wegstunden entfernt.

Die Ankunft in Jerusalem erfolgte offenbar ziemlich spät, gegen Abend, Ijjar 28 oder nach Einbruch der Nacht, also nach dem Beginn des folgenden hebr. Tages; denn man ließ es bei einer einfachen Begrüßung durch die Brüder bewenden. Erst am folgenden (Licht-)Tage Ijjar 29 (Mai 11, Donnerstag) kam der Apostel zu Jakobus, wo sich auch die Presbyter einfanden.

Noch am gleichen Tage nahm Paulus den Bitten der Brüder gemäß die vier Naziräer hinzu, um sich mit ihnen zu ‚heiligen'. Dieser Akt bestand wohl zunächst im Anschluß an ihre besondere Lebensweise während der ‚sieben Tage' vor Pfingsten. Von einem erstmaligen Eintritt in das eigentliche Naziräat kann indes nicht die Rede sein; denn letzteres dauerte mindestens 30 Tage. Es ist auch ganz unwahrscheinlich, daß der Apostel schon vorher das Naziräergelübde abgelegt hatte. Andernfalls wäre 21, 25 nicht verständlich. Sollte doch dieser Hinweis auf die milden Forderungen des Jakobus (Act. 15, 19 f.) gegenüber den Heidenchristen den Heidenapostel zu gleicher weitherziger Rücksicht auf jüdisches Empfinden anregen. Eine Vorbereitung während der Sieben-Tage auf das Fest mit folgenden Opfern (24, 17) hatte Paulus allerdings von vornherein beabsichtigt; doch die äußere Form jener Heiligung wählte er erst auf Bitten der Brüder. Sie bestand indes nicht nur in der naziräischen Lebensweise, sondern auch noch in der (21, 24 bezeugten) feierlichen Übernahme des Patronats bei der Darbringung der vorgeschriebenen Opfer, mit denen das Naziräat abschließt. In dieser offenkundigen Teilnahme an einem altheiligen Brauch sollten die Juden die Gesetzestreue Pauli erkennen. Dies geschah Ijjar 30 (Mai 12, Freitag).

Die siebentägige Dauer der Vorbereitung auf das Fest entsprach ganz jener der Befreiung von gesetzlicher Unreinheit (Lev. 12 ff.). Eine siebentägige Weihe oder Heiligung für das Priesteramt wird schon in Exod. 29 und Lev. 8 erwähnt (Lev. 8, 33: „Sieben Tage hindurch dürft ihr nicht von der Türe des Offenbarungszeltes weggehen, bis zu dem Tage, wo die zu euerer Einsetzung bestimmte Zeit um ist"). Auch eine siebentägige Vorbereitung des Hohenpriesters zu den großen Festen ist wenigstens aus der Spätzeit bezeugt. Mišna, Joma I, 1 erwähnt dies zunächst nur bezüglich des Versöhnungstages (10. Tišri); allein nach Josephus, Antiq. XVIII, 4, 3 scheint das gleiche auch für die ‚drei Feste' (Ostern, Pfingsten, Laubhütten) zu gelten; denn er berichtet von dem in der Burg Antonia aufbewahrten

hohenpriesterlichen Gewand: „sieben Tage vor einem Feste wurde das Gewand vom Burghauptmann den Priestern übergeben, dann gereinigt vom Hohenpriester benützt. Am Tage nach dem Feste aber wurde es in den Behälter eingeschlossen . . . So hielt man es alljährlich an den drei Festen und am großen Fasttage." Wir haben aber allen Grund zur Annahme, daß auch das fromme Volk an dieser Vorbereitung irgendwie teilnahm; denn nur so begreift man, daß so viele Festpilger schon lange vor dem Feste in Jerusalem eintrafen (Joh. 11, 55f.; 12, 12; vgl. 12, 1).

Der Tag der Gefangennahme. *Ὡς δὲ ἔμελλον αἱ ἑπτὰ ἡμέραι συντελεῖσθαι* ‚als die Sieben-Tage nahe daran waren, zu Ende zu gehen', ward Paulus im Tempel ergriffen. Es heißt hier nicht — wie man erwarten möchte —: ‚der siebente Tag'. In der Tat war es der 6. (16. Mai). Diese Annahme fügt sich dem Text, da ein Zeitraum von sieben Tagen am 6. Tag als nahezu beendigt gelten kann, besonders wenn die Verhaftung am Spätnachmittag erfolgte. Und in der Tat ist es höchstwahrscheinlich, daß es die Zeit des Abendopfers war (das um 3 Uhr begann). Denn so erklärt sich die Gegenwart einer großen Volksmenge im Tempel (21, 27) und die Verschiebung des eigentlichen Verhörs auf den folgenden Tag, obschon der Oberst begierig war, Näheres über das dem Paulus zur Last gelegte Verbrechen zu erfahren (21, 30).

Am 17. Mai, dem Tage vor Pfingsten, stand Paulus vor dem Hohen Rat. An Pfingsten, dem hohen Feste, wäre ein solches gerichtliches Verhör ausgeschlossen gewesen. Am frühen Morgen des 18. Mai verschwören sich über Vierzig gegen Paulus und verständigen sich mit den Hohenpriestern und Ältesten über den Mordplan. Warum aber verschieben sie seine Ausführung auf den nächsten Tag? Unser Ansatz gibt die Antwort: weil man Lysias nicht veranlassen durfte, an Pfingsten eine Ratsversammlung einzuberufen und weil ein meuchlerischer Überfall an diesem Tage auch dem sonst blinden Fanatismus als verwerflich gelten mußte, den Christen aber nur die Sympathie der besseren Volksschichten zuwenden konnte. Darum sollte der verhaßte Mann erst am nächsten Tage fallen.

Lysias vereitelt den Plan. In der Nacht vom 18. auf den 19. Mai (Donnerstag auf Freitag) wird Paulus nach Antipatris und am folgenden (Licht-)Tag nach Cäsarea gebracht. Warum aber erscheinen seine Ankläger nicht schon alsbald vor Felix, sondern erst nach fünf Tagen? Ihr Haß und die Furcht, Paulus könne ihnen entrinnen, mußte sie doch zur größten Eile antreiben. Auch hier gibt unsere Chronologie die rechte Antwort: das Gesetz der Sabbatruhe zwang sie, noch volle zwei Tage nach Pfingsten in Jerusalem zu bleiben. Der weite Weg bis Cäsarea — 24 Marsch-Stunden — kostete den schon bejahrten Männern mindestens zwei Tage. Bei sofortigem Aufbruch aber wären diese auf Freitag und Samstag gefallen. So mußten die Kläger wohl oder übel ihre Reise bis Sonntag, den 21. Mai, verschieben und waren erst am Dienstag, 23. Mai, in der Lage, ihre Sache bei Felix zu vertreten.

Auffallend mag es erscheinen, daß in dem Berichte über den Aufenthalt Pauli in Jerusalem niemals das Pfingstfest erwähnt wird. Das wohl

mag einige zu der Annahme geführt haben, der Apostel sei vor Pfingsten gar nicht nach Jerusalem gekommen. Wäre dem aber so, dann müßte man sich sehr darüber wundern, daß nirgends von der Vereitelung des sehnsüchtigen Verlangens Pauli (20, 16) und den eingetretenen Hindernissen die Rede ist. Der Grund der Nichterwähnung des Festes liegt indes auf der Hand: Selbstverständliches braucht nicht gemeldet zu werden. Es war aber — da keine außerordentlichen Verzögerungen verzeichnet werden — selbstverständlich, daß keine vorhanden waren und folglich Paulus sein Ziel rechtzeitig erreichen mußte. Obendrein verstand jeder Kenner des jüdischen Kultus von selbst, daß ‚die sieben Tage' (21, 26) die herkömmliche Vorbereitungszeit auf das hohe Fest darstellen und daß es Brauch war, das Naziräat in eben jenen Tagen und nicht etwa nach dem Pfingstfest zu beschließen (siehe hierzu unsere Zeitbestimmung des Trauerfestes von Mispa und der Schlacht von Emmaus oben S. 357).

Damit scheint mir das Itinerarium, das den Abschluß des Berichtes über die dritte Missionsreise Pauli bildet, erschöpfend behandelt. Nicht nur das Jahr 58 ist außer Zweifel gestellt, sondern auch die Tagdaten der einzelnen Etappen und zwar im vollen Einklang mit den Festzeiten und Sabbaten, der hebräischen Zählweise der Reise- und Rasttage, der Natur der Ereignisse und den Absichten des Apostels.

Nun hat man zwar schon bisher mancherseits das Jahr 58 für richtig gehalten; aber erwiesenermaßen aus durchaus unzureichenden Gründen. Dem ist es auch zuzuschreiben, daß mehrere Gelehrte auf andere Jahre, besonders auf 55, verfallen konnten. Die Wahl dieses Jahres war hauptsächlich durch die Datierung der von Bourguet (1905) veröffentlichten Gallioinschrift bestimmt, die bekanntlich Unterschrift, Adresse und einige Textbruchstücke aus einem Briefe des Kaisers Claudius an die Stadt Delphi enthält und in deren 6. Zeile *Γαλλίων* als [*ἀνθύ*]*πατος* [*τῆς Ἀχαίας*] genannt wird, zweifellos derselbe, welcher Act. 18, 12 auftritt.

Von entscheidender Wichtigkeit ist das (Z. 2) erhaltene Datum: die Zahl **26** der imperatorischen Akklamation. Diese fällt nach zwei anderen Inschriften in die Zeit der 12. tribunizischen Gewalt (25. Januar 52 bis zum 24. Januar 53 zusammen). Nun war aber die **27.** Akklamation am 1. August 52 (Einweihung der Aqua Claudia zu Rom) bereits eingetreten. Das Datum des Kaiserbriefs fällt demnach zwischen 25. Jan. und 1. Aug. 52[1]. Gallios Amtsantritt erfolgte hiernach entweder im Jahre **51 oder 52** des eben bezeichneten Halbjahres, genauer zwischen 1. Mai und 1. Juli[2], da nach einer Verordnung des Claudius vom Jahre 43 die Prokonsuln spätestens vor

[1] Vgl. die diesbezüglichen Ergebnisse bei A. Deissmann, Paulus (1911), 158), wo auch die Materialien und die Arbeiten der Vorgänger Berücksichtigung finden. Eine kürzere Darlegung bot E. Dubowy in Bibl. Zeitschr. X (1912) 143 ff.

[2] Deissmann nimmt mit Mommsen, Staatsr. II[3], 256, den 1. Juli als Zeit des Amtsantritts an; Dubowy, an Marquardt, Röm. Staatsverwaltung I[2], 535, anknüpfend, setzt den Beginn des Prokonsulats auf Anfang Mai. Es konnte indes recht gut sein, daß die kaiserliche Verordnung der frühen Abreise bezweckt, daß der neue Prokonsul vor dem Antritt seines Amtes sich die notwendige Kenntnis von Land und Leuten verschaffen und sich dem Klima anpassen könne. Wahrscheinlich fiel der Antritt auf 1. Juni (vgl. S. 452).

Mitte April von Rom nach ihrem Bestimmungsort abreisen mußten. Ist nach den bisher von der Forschung beigebrachten Gründen das Jahr des Amtsantritts des Prokonsuls unsicher[1], so ist es erst recht die Zeit des $1^1/_2$jährigen Aufenthalts Pauli in Korinth (Act. 18, 11), die man aus dem Galliodatum erschließen wollte. Zwar erschien es Deissmann[2] mit mehreren andern als zweifellos, daß 18, 12 von dem neuen Konsul spricht. Ob dies aber sicher ist? Wenn es sich um den kurz zuvor eingetroffenen Prokonsul handelte, warum steht dann einfach *ἀνθ' ὅτου*[3] und nicht etwa *ἀνθ. γενομένου*? Aus v. 18 geht freilich hervor, daß die Szene vor dem Richterstuhl des Prokonsuls in die letzte Zeit des Aufenthalts Pauli in Korinth fällt; v. 12 aber lehrt nur, daß damals Gallio das Amt des Prokonsuls bekleidete, mehr nicht. Ferner ist es durchaus nicht sicher, daß die prokonsularische Tätigkeit Gallios nur ein Jahr gedauert hat. Freilich würde dies der Regel entsprochen haben; aber die Ausnahme eines zweijährigen Prokonsulats ist gerade unter Claudius wiederholt vorgekommen und lag auch bei Gallio außerordentlich nahe. War er doch nach mehreren Zeugnissen durch seine trefflichen Charaktereigenschaften ganz der Mann, die Sympathien eines Volkes zu gewinnen und war somit zu erwarten, daß dessen Wünsche um Belassung seines geliebten Prokonsuls vom Senat gerne berücksichtigt ward. Man hat freilich darauf hingewiesen, daß Gallio, in Achaia vom Fieber ergriffen, das dortige Klima beschuldigend schleunigst davonsegelte (Seneca Ep. Mor. 104, 1). Dies macht es aber nicht wahrscheinlich, daß er nicht über das erste Amtsjahr hinaus verblieb. Das Fieber — vielleicht infolge von Malaria, wie man gemeint hat, möglicherweise auch die ersten Anzeichen jener Lungenkrankheit, von der er später nach römischem Brauche in Ägypten Heilung suchte — mochte sich ebensowohl erst im zweiten Amtsjahre einstellen. Und gerade dann konnte ihm das plötzliche Verlassen seines Postens nicht als feige Flucht und eigenmächtige Handlung ausgelegt werden, da er ja bereits die gewöhnliche einjährige Dienstpflicht treu erfüllt hatte.

Nach alledem erscheint es sehr gewagt, die Zeit des Aufenthalts Pauli in Korinth auf das Datum der Gallioinschrift gründen zu wollen. Um so aussichtsloser ist es, darauf die Chronologie der folgenden Ereignisse der Apostelgeschichte zu stützen.

Davon kann uns der diesbezügliche Versuch Lietzmanns (Ein neuer Fund zur Chronologie des Paulus, Zeitschr. f. wissensch. Theol. LIII [1911], 345—354) überzeugen. Seine Ansätze sind folgende:

[1] Deissmann (a. a. O. 174) hält den Amtsantritt Gallios im Sommer 51, Dubowy (a. a. O. 149 f.) im Mai 52 für am wahrscheinlichsten. In der Tat war Sicherheit hierüber bis jetzt nicht zu erlangen.

[2] A. a. O. 173. Dem schloß sich u. a. auch H. Lietzmann, Zeitschr. f. wiss. Theol. LIII (1911) 348 an.

[3] Auch Dubowy empfand die sprachliche Schwierigkeit des *ἀπὸ τούτου ὅτου*.

(1) 51 Juli od. August: Paulus vor Gallio.
(2) 51 Herbst: Rückreise von Korinth über Ephesus nach Cäsarea u. Jerusalem.
(3) 51/52 Winter: Paulus in Antiochia.
(4) 52 April—Mai: Reise in Galatien und Phrygien.
(5) 52 Juni—August: Ephesus; Wirksamkeit in der Synagoge.
(6) 52 Sept.—54. Aug.: Ephesus; Wirksamkeit in der Schola Tyranni.
(7) 54 Ende August: Demetriusaufstand.
(8) 54 Sept.—Oktober: Reise durch Makedonien und Hellas.
(9) 54 Okt.—Dez.: Aufenthalt in Hellas.
(10) 55 Jan.—März: Rückreise durch Makedonien.
(11) 55 c. 1. April: Abreise von Philippi.
(12) 55 c. 18. Mai: Ankunft in Jerusalem.

Wir müssen diese Ansätze notgedrungen einer näheren Prüfung unterziehen, um so zugleich das Verständnis unserer eigenen Festsetzungen vorzubereiten.

Schon das Datum (1) ist — wie oben gezeigt — unsicher; dasselbe kann auch 1—2 Jahre später fallen.

Ferner ist in (4) der Zeitraum April—Mai für die Missionsreise durch die galatische Landschaft und Phrygien (18, 23) sicher viel zu kurz. Das ist leicht einzusehen. Die Route ist teils sicher, teils sehr wahrscheinlich n. 12 auf der Karte bei Deissmann, Paulus. Ihre Länge beträgt — von Abstechern ganz abgesehen — 1400 bis 1500 km, so daß auf jeden der 60 Tage rund 25 km kämen, d. h. durchschnittlich ein Marsch von mindestens 5½ Stunden, wenn man überall gute Wege und ebenes Terrain voraussetzen dürfte. Da dem aber nicht so ist, so würde die Tagesleistung noch ganz wesentlich gesteigert. Schon mit diesen physischen Verhältnissen ist die Beschränkung der Reisezeit auf zwei Monate unvereinbar. Und dazu kommt die eigentliche Missionsarbeit, welche die ‚Stärkung aller Brüder' (18, 23) bezweckte und sicher mindestens mehrere Monate erforderte. Auch der Aufenthalt in Ephesus (5.—7.) ist zu knapp bemessen. Es werden bis zum Demetriusaufstand einschließlich nur die ‚drei Monate' (19, 8) und die ‚zwei Jahre' in der Schola Tyranni (19, 9f.) gerechnet; allein jener Aufstand gehört gewiß nicht jenen zwei Jahren an, sondern fällt später. Wohl mag der Bericht 19, 11—20 teilweise noch jener Zeit angehören; aber mit 19, 21 beginnt gewiß ein neuer Zeitabschnitt: der des verlängerten Aufenthalts Pauli in Ephesus (v. 22), welcher kurz nach dem Aufstand abschließt. Wie lange der Apostel noch in Asien weilte, läßt sich aus *ἐπέσχεν χρόνον* nicht ersehen. Aber ein Vergleich mit 18, 23, wonach der mehrmonatige Aufenthalt in Antiochia *χρόνον τινά* betrug, zeigt, daß es sich jedenfalls nicht notwendig nur um einige Wochen handelt. Und in der Tat bezeugt der Apostel 20, 31, daß er im ganzen eine *τριετία* (3 Jahre) lang in Ephesus gewirkt habe. Ein Teil der ¾ Jahre, die zu den 2¼ Jahren (19, 8f.) noch hinzukommen, mag indes auf die 19, 11—20 erzählten Ereignisse entfallen; außerdem ist mit der Wahrscheinlichkeit zu rechnen, daß die *τριετία* nicht voll[1] zu nehmen ist, sondern nur — wie dies auch sonst geschieht — einen Zeitraum von drei Jahren bedeutet, in welche die Tätigkeit Pauli zu Ephesus fällt. Jedenfalls aber betrug nach Obigem die volle Dauer derselben mehr als 2¼ Jahre und möglicherweise erheblich mehr (vgl. unten S. 455).

In (8) werden für die Reise durch Makedonien und Hellas wiederum nur zwei Monate angesetzt (Sept.—Okt.). Dabei ist die Dauer der Reise Ephesus—Philippi (im günstigsten Falle nur 7 Tage) unbeachtet geblieben. So sind nur noch 54 Tage übrig für die Route von Philippi in westl. Richtung quer durch Makedonien und dann nach S. über Nikopolis bis Korinth. Der Weg — etwa 870 km — erforderte hier allerdings keine so großen Tagemärsche wie in (4); aber die Stelle *παρακαλέσας*

[1] Läge ein volles triennum vor, dann würde es doch wohl in ähnlicher Weise zum Ausdruck kommen wie in dem vollen biennium Act. 24, 27 und 28, 30 (*διετίας δὲ πληρωθείσης ἔλαβεν, ἐνέμεινεν δὲ διετίαν ὅλην*).

αὐτοὺς λόγῳ πολλῷ (20, 2) weist auch hier auf eine umfangreiche Tätigkeit von mehreren Monaten.

Die Annahmen (9) und (10) sind sicher nicht zutreffend. Das folgt klar aus 20, 3. Nach dreimonatigem Aufenthalt in Hellas (Korinth) schickte sich Paulus gerade an, nach Syrien abzusegeln, als ihn die Kunde von beabsichtigten Anschlägen der Juden bewog, den Weg über Makedonien zu nehmen. Eine Seereise im Dez. Jan. war aber völlig ausgeschlossen (vgl. oben S. 439); diese pflegte erst anfangs März (oder im besten Falle gegen Ende Februar) zu beginnen. Somit ist der Aufenthalt in Hellas auf Nov. Dez.—Jan. Febr., die Reise durch Makedonien (Korinth—Philippi etwa 540 km) auf Febr. März anzusetzen. Dieser kurzen Frist entspricht auch der Umstand, daß (20, 3) mit keinem Wort von Missionstätigkeit die Rede ist; es handelt sich also um eine einfache Reise. Damit wissen wir zugleich, daß die Missionsreise durch Makedonien und Hellas im November des Vorjahres zu Ende ging. Das darf wohl genügen[1].

Unsere Untersuchung hat ergeben, daß das Datum der Gallioinschrift keineswegs als Ausgangspunkt für eine Chronologie der Wirksamkeit des Weltapostels dienen kann. Nur insofern hat es sich uns als nützlich erwiesen, daß nicht einmal der daraus gefolgerte allerfrüheste Ansatz (50—51) des Aufenthalts Pauli in Korinth die Annahme rechtfertigen könnte, der Abschluß der dritten Missionsreise falle ins Jahr 55.

C. Das Ende der 3. Missionsreise im Jahre 58 als Ausgangspunkt für die Datierung früherer und späterer Ereignisse.

Nach dem Bisherigen bleibt als einzige Möglichkeit, das oben erwiesene Datum Frühjahr 58 der Reise von Philippi nach Jerusalem als chronologische Basis zu verwerten. Und dies ist unsere nächste Aufgabe.

[1] Was die versuchte beiläufige Datierung der Abreise von Philippi betrifft — LIETZMANN setzt sie auf c. 1. April des Jahres 55 —, so weicht dieselbe doch allzusehr von der Wirklichkeit ab. In Wahrheit fiel der 1. Nisan des Jahres 55 sicher auf März 18/19 (d. h. er begann mit dem Neulicht am Abend des 18.). Der Tag nach dem 7. Tag des Festes, der 22. Nisan, also = April 8/9, während der 1. April einen Tag vor den Beginn der Ungesäuerten Brote fiele. Auch andere chronologische Annahmen (a. a. O. 349) treffen nicht zu. So die Meinung, der erste Tag der Woche Act. 20, 7 sei der Montag (statt Sonntag). Vor allem aber haben die Juden ebensowenig wie die Babylonier den 14. bzw. 15. Nisan nach dem ‚Vollmond', d. h. der Zeit der Opposition (von Mond und Sonne) bestimmt, sondern ausgehend vom Erscheinen der Neulichtsichel, welche den Monatsbeginn bezeichnet. Die Zeit der Opposition hätten die Juden in der Regel auch gar nicht einigermaßen genau bestimmen können. Dies war ihnen nur möglich, wenn sich gerade eine Mondfinsternis ereignete, denn die Bestimmung der Zeit, wo der Mond ‚voll' wird, ist dem unbewaffneten Auge auch nicht annähernd möglich. Nur bei Unkenntnis dieser Tatsachen ist die Behauptung erklärlich, „daß wir für den Ansatz des Pascha mit Differenzen von 1—2 Tagen zu rechnen haben". Nur darauf kommt es an, ob wir in einem gegebenen Falle imstande sind, das julianische Datum des 1. Nisan mit Sicherheit zu ermitteln. Das ist allerdings nicht immer möglich; aber in dem vorliegenden Fall, d. h. für das Jahr 55, wo der Neumond (Konjunktion) auf März 16.63 (Greenw. mittl. Mittag = 0^h) fiel, läßt sich sicher erkennen, daß der 1. Nisan am Abend des 18. März begann. Was die Berufung LIETZMANNS auf den vermeintlichen Nachweis von CARL CLEMEN, Paulus I 376 f. betrifft, daß sich der Tag des Aufbruchs Pauli von Philippi nicht mit Sicherheit ermitteln lasse und auch eine Verwertung der Tageszahlen (Act. 20, 6) aussichtslos sei, so sind diese Fragen schon oben S. 430 f., 440 f. erledigt.

Ihre Lösung ist bereits durch obige Darlegungen S. 450 f. größtenteils vorbereitet, soweit der Zeitraum vom Aufenthalt in Korinth (Act. 18) bis zur Gefangenschaft in Cäsarea in Betracht kommt. Gehen wir vorerst in roher Schätzung vom Frühjahr 58 rückwärts, so finden wir: Aufenthalt in Korinth: 52—53. Nun zur genaueren Bestimmung!

Kurz bevor Paulus aus Athen in Korinth eintraf, waren hier infolge eines Edikts des Kaisers Claudius, das alle Juden aus Rom auswies, Akylas (Aquila) und Priscilla von Italien angelangt. Dies konnte — mit Rücksicht auf die Eröffnung der Schiffahrt am 5. März — frühestens um den 15. März 52 geschehen sein. Paulus kam also frühestens gegen 20. März in Korinth an. Da aber sein ganzer Aufenthalt daselbst ‚1 Jahr 6 Monate' betrug, so ist er frühestens gegen 20. August 53 von dort nach Ephesus aufgebrochen (18, 19). Nach kurzem Verweilen daselbst reiste er über Cäsarea nach Jerusalem, begrüßte die Kirche und ging dann hinab nach Antiochia, wo er ‚einige Zeit' (*χρόνον τινά*) blieb, bevor er seine Missionswanderung durch das galatische Land und Phrygien antrat (18, 20—23). Mit Rücksicht auf die Reise nach Cäsarea, die wenigstens bis Tyros oder Sidon zur See stattfand, fiel der Aufbruch von Korinth spätestens in den Oktober 53, also die Ankunft daselbst spätestens in den Mai 52. Da aber das Erscheinen Pauli vor dem Prokonsul Gallio *ἡμέρας ἱκανάς* (18, 18), also jedenfalls mehr als 40 Tage (siehe oben S. 422[1]) (aber nicht mehrere Monate) der Abreise des Apostels nach Ephesus (frühestens um den 20. August 53) vorausging, da ferner Gallio schon vor dem 1. August 52 im Amt war (siehe oben S. 448) und der Amtsantritt jedenfalls in dem Zeitraum 1. Mai—1. Juli inkl. erfolgte, so war Paulus Mai oder Juni 53 vor dem Richterstuhl Gallios, und zwar gegen Ende seines Prokonsulats, falls dieses (der Regel nach) nur ein Jahr dauerte. Dürfen wir die höchst wahrscheinliche Zeit (1. Juni) des Amtsantritts des Prokurators Festus (siehe unten S. 456) verallgemeinern, so wird sich Mai 53 als Datum jener Begegnung herausstellen. Damit würde es zugleich sehr wahrscheinlich, daß der Aufenthalt Pauli in Korinth etwa vom 20. März 52 bis etwa 20. August 53 gedauert hat. Wahrscheinlich bleibt diese Annahme aber auch dann, wenn die Begegnung erst im Juni stattgefunden hätte; denn die *ἡμέραι ἱκαναί* (18, 18) betrügen dann immerhin noch mehr als 50 Tage[1].

Die folgende Reise nach Ephesus unternahm Paulus in der Gesell-

[1] Vorstehende Ergebnisse werfen zugleich ein kaum trügerisches Licht auf den Zweck des Claudiusbriefes (der Gallioinschrift). Zweifellos fällt derselbe in die erste Zeit des Prokonsulats (Frühling 52). Leider ist freilich der Text zu sehr verstümmelt, um den Inhalt mit Sicherheit ermitteln zu können; allein die auch durch andere Inschriften (siehe Bourguet, De rebus Delphicis 62 f.) bezeugten guten Beziehungen des Kaisers zu Delphi und die besonders liebenswürdige und tüchtige Persönlichkeit Gallios, welche die schmeichelhafte Benennung *ὁ φίλος μου* (Z. 6) über den herkömmlichen Sinn im Kurialstil erhebt, legen den Gedanken nahe, es handle sich hauptsächlich um eine feierliche Einführung des neuen Prokonsuls, durch die gerade seine Erwählung als ein Zeichen besonderer Hochschätzung der altheiligen Stadt Delphi von seiten Roms erscheinen soll. Mehr als eine erwägenswerte Konjektur soll indes dieser Gedanke nicht sein.

schaft des Ehepaares Priscilla und Aquila[1]. In $2^1/_2$—3 Tagen mögen sie in Ephesus eingetroffen sein. Nach kurzem Aufenthalt (18, 20) fuhr der Apostel - Aquila und Priscilla zurücklassend — nach Cäsarea. Die direkte Fahrt ohne Aufenthalt (etwa 1020 km) konnte bei normalem Wetter auf gewöhnlichen Schiffen bis Tyrus 6 volle Tage dauern; die direkte Strecke Ephesus—Cäsarea 0,d6 mehr. Es ist aber kaum anzunehmen, daß ein Kauffahrteischiff — ein anderes stand Paulus kaum zu Gebote — die großen Handelsplätze links liegen lassend geradenwegs von Ephesus nach Cäsarea segelte und auch aus 18, 22 folgt dies nicht. Die Reise von Milet bis Cäsarea im Frühjahr 58 kostete Paulus etwa 15 Tage, wobei allerdings der lange Aufenthalt von 7 Tagen in Tyrus eingeschlossen ist. Wenn wir letztere auf drei reduzieren und ebenso für den Aufenthalt in Ephesus und in Cäsarea nur je drei Tage, für den Weg Cäsarea—Jerusalem zwei Tage ansetzen, so kommen auf die Fahrt Korinth—Jerusalem 3 + 11 + 3 + 3 + 2 = 22 Tage. Dieser Wert darf wohl als beiläufiges Minimum gelten. Da aber der Aufbruch von Korinth frühestens auf etwa den 20. August fiel, so kam Paulus frühestens 11. September nach Jerusalem. In Wirklichkeit wird aber die Ankunft erheblich später gefallen sein; dies schon deshalb, weil der Apostel kaum zu einer bestimmten Festzeit in Jerusalem sein wollte, weil dies Lukas doch gewiß nicht (Act. 18, 20. 22) verschwiegen hätte. In Frage könnte natürlich nur der große Versöhnungstag (10. Tišri) und das folgende Laubhüttenfest (15.—22. Tišri) kommen. Beide fielen — der Regel[2] gemäß — gerade im Jahre 53 sehr frühe: ersterer auf Sept. 12, letzteres auf Sept. 16—23. Doch ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß

[1] Dieser war es, der sich in Kenchreä (dem Osthafen von Korinth) infolge eines Gelübdes das Haupt scheren ließ — entgegen der vielfach vertretenen Ansicht, es sei Paulus gewesen. Zum Beweise Folgendes. Wenn Lukas (Act. 18, 18) nicht Aquila meinte, warum stellt er Priscilla voran? Weil er unzweideutig das unmittelbar folgende *κειράμενος ἐν Κεγχρεαῖς τὴν κεφαλήν* auf Aquila beziehen wollte.

[Allerdings findet sich auch bei Lukas (Act. 18, 26) und in den Briefen Pauli selbst die Folge „Priscilla (bei Paulus: Prisca) und Aquila". Allein dies hat hier seine besonderen Gründe. In Act. 18, 26 handelt es sich um einen Erweis der Gastfreundschaft gegenüber dem trefflichen Apollo, dessen freimütiges Bekenntnis Jesu Priscilla und Aquila in der Synagoge gehört hatten. Daß die Anregung zu der Aufnahme Apollos von Priscilla ausging, liegt für jeden Kenner des Lebens und der größeren Initiative eines edlen Frauengemüts auf der Hand. (Unwillkürlich erinnert man sich dabei an die gastliche Aufnahme des Propheten Elisäus in Sunam II Kön. 4, 8 ff.) Und diese freundliche Initiative der Frau ist offenbar der Grund, warum hier Priscilla vor ihrem Gatten genannt wird, während Act. 18, 2 der natürliche Vorrang des Mannes gilt. Auch Paulus selbst macht einen ähnlichen wohl erwogenen Unterschied: da, wo er den beiden Eheleuten seine Grüße entbietet, wird Prisca stets an erster Stelle genannt (so Rom. 16, 3; II Tim. 4, 19); wo er dagegen nur deren Grüße an andere vermittelt, hat Aquila den Vorrang (I Kor. 16, 19). Dort entscheiden die größeren Verdienste und vielleicht auch feine Rücksicht; hier die Würde des Mannes als Haupt der Familie.]

Unsere Ansicht, daß das in 18, 18 erwähnte Gelübde sich nicht auf Paulus beziehen kann, geht auch aus dem hervor, was wir oben S. 446 über das Naziräat zu Act. 21, 23—27 gesagt haben.

Endlich deckt sich mit unserer Auffassung die Version der Vulg. „et cum eo (Paulo) Priscilla et Aquila, qui sibi totonderat in Cenchris caput".

[2] Wonach Nisan 15 nach dem Äquinoktium eintreffen soll.

infolge ungünstigen Wetters der Nisan, wo die erste reife Gerste gesammelt werden konnte, etwa einen Monat später fiel. Dann war Tišri 1 = Okt. 2 3, also Tišri 10 = Okt. 11 12 und Tišri 15—22 = Okt. 16 17—23 24. Wenn nun die beiden Feste im Sept. oder Okt. gefeiert wurden, konnte Paulus, wenn es ihm wirklich darum zu tun war, rechtzeitig in Jerusalem sein; denn nichts hinderte ihn (vgl. 18, 18) — wenn nötig —, von Korinth früher aufzubrechen, um sicher vor Sept. 12 einzutreffen; ebenso konnte er auch noch nach Okt. 24 vor Einbruch der eigentlichen Regenzeit nach Antiochia gelangen. Da er aber tatsächlich zu jenen Festzeiten nicht in Jerusalem war, so geschah dies absichtlich. Und höchst wahrscheinlich lag dem Verhalten des Apostels ein wichtiges Prinzip zugrunde.

Wohl hat Paulus in kluger Duldung sich dazu verstanden, Timotheos, den Sohn einer jüdischen Mutter, zu beschneiden (Act. 16, 3); aber damit hat er die Beschneidung nicht als eine Bedingung für das Heil anerkannt, lehrte er doch ausdrücklich wiederholt das Gegenteil. Auch war dieser Akt nicht notwendig religiöser Natur. Ferner mochte Paulus ohne Bedenken das Fest der Ungesäuerten Brote (in Philippi) im Kreise seiner Stammesgenossen geistigerweise begehen und Wert darauf legen, am Wochenfest in Jerusalem zugegen zu sein (Act. 20, 16); hingen doch das christliche Oster- und Pfingstfest teils innerlich teils äußerlich (chronologisch) mit jenen zusammen und widersprach weder die vorläufige Beibehaltung der Azymae als Erinnerung an den Auszug aus Ägypten noch auch der Charakter des Wochenfestes als Dankfeier nach abgeschlossener Ernte dem Geiste der paulinischen Lehre. Bezüglich des Versöhnungstages aber scheint die Sache doch erheblich anders zu liegen. Je größer die Bedeutung dieses alttestamentlichen Tages, je feierlicher die Zeremonien waren, durch die der Hohepriester einmal im Jahre durch das Blut von Opfertieren die ‚Entsündigung' des Volkes vornahm, desto leichter konnte die Teilnahme daran als eine Anerkennung der fortwirkenden Kraft jener Sühne und des jüdischen Zeremonialgesetzes überhaupt angesehen werden. Nach dem Erlösungstod Christi, des einzigen Mittlers und ewigen Hohenpriesters hatte der alte große Sühnetag seine Bedeutung völlig eingebüßt (siehe Hebr. 9; vgl. Galat. 3). Er konnte auch nicht als Gedenktag an ein großes historisches Ereignis betrachtet werden. So scheint alles gegen die Teilnahme des Apostels an diesem Feste zu sprechen. Was aber das folgende Laubhüttenfest betrifft, so war es für ihn schon wegen der Nähe des Versöhnungsfestes praktisch ausgeschlossen, sich zu beteiligen. Dazu kam noch der spezifisch jüdisch-nationale Charakter jenes Festzyklus mit seinen massenhaften Opfern und der Einschärfung des alttestamentlichen Gesetzes. Das alles fügte sich schwer dem neuen Geist.

Wenn aber auch Paulus absichtlich den Herbstfesten fernblieb, so wird er es doch klugerweise vermieden haben, erst kurz nach dem Laubhüttenfest in Jerusalem einzutreffen oder schon kurz vor dem Versöhnungstag abzureisen; denn die Juden hätten darin zweifellos eine Verachtung ihrer Traditionen erblickt. Höchst wahrscheinlich kam daher — je nachdem die beiden Feste in den Oktober oder schon in den Sept. fielen — Paulus entweder vor der Mitte Sept. oder erst im Okt. nach Jerusalem. Hier verweilte er allem Anschein nach nur kurze Zeit; denn es ist 18, 22 nur von einer Begrüßung der Gemeinde die Rede. Nach Antiochien gelangte er entweder im Oktober oder anfangs November, also jedenfalls noch vor dem Beginn der Regenzeit.

Vor dem Frühling 54 konnte natürlich die galatisch-phrygische Mission nicht in Angriff genommen werden. So blieb Paulus die Wintermonate 53 54

in Antiochia. Wie lange dauerte aber die Mission in der galatischen Landschaft in Phrygien? Gewiß mehrere Monate (vgl. oben S. 450). Die Zeit läßt sich auf Grund folgender Tatsachen und Erwägungen roh abschätzen. Der unmittelbar sich anschließende Aufenthalt in Ephesus dauerte bis zur Abreise des Timotheos und Erastos nach Makedonien mindestens $^1{}_4 + 2$ Jahre (Act. 19, 8—10). Wir sagen mindestens; denn es könnte recht gut sein, daß die Ereignisse 19, 11—20, die Früchte der Lehrtätigkeit Pauli, zum Teil über die zwei Jahre in der Schule des Tyrannus hinausreichen. Das ist sogar an sich schon wahrscheinlich und scheint durch v. 21: Ὡς δὲ ἐπληρώθη ταῦτα, wo nicht an das Ende der Unterweisungen in jener Schule, sondern an den Abschluß zahlreicher Bekehrungen angeknüpft wird, bestätigt zu werden. Nach der Abreise von Timotheos und Erastos, die mit Rücksicht auf die Eröffnung der Schiffahrt frühestens anfangs März 57 stattgefunden haben kann, blieb Paulus noch χρόνον in Asien (19, 22). Die Dauer dieses Zeitraums ist uns zwar nicht genau bekannt, beträgt aber sicher mehr als 50 Tage und wahrscheinlich etwa 2—3 Monate (siehe oben S. 450). Somit wäre Paulus frühestens etwa Ende Mai 57 nach Makedonien gereist. Anderseits kann die Abreise auch nicht viel hinausgerückt werden, da die folgende Missionsreise in Makedonien und Achaia gewiß mehrere Monate in Anspruch nahm und sicher im November zu Ende ging. Dies haben wir bereits S. 451 aus der Erkenntnis gefolgert, daß die Abreise von Korinth — nach dreimonatigem Aufenthalt — Ende Februar oder Anfang März stattfand. Auf Grund vorstehender Erwägungen ergibt sich folgende

Zeitfolge der Ereignisse Act. 18, 1—20, 4.

Hierbei ist zu beachten, daß die durch Sperrdruck hervorgehobenen Monatsdaten kaum einen Fehler von einem halben Monat, die übrigen aber höchstens einen solchen von 1—2 Monaten in sich schließen werden.

1. Aufenthalt zu Korinth: **52** frühestens März 20—**53** August 20
   spätestens April—**53** Sept.
2. Paulus vor Gallio: **53** Mai oder Juni(?)
3. Ankunft in Jerusalem: **53** entweder kurz vor Mitte Sept. (od. Okt.)
4. Aufenthalt in Antiochia: **53** Okt./Nov.—54 März/April
5. Mission in Galatien und Phrygien: **54** April—Oktober
6. Aufenthalt in Ephesus: **54** Nov.—**57** Mai/Juni
7. Mission in Makedonien und Hellas: **57** Mai/Juni—Nov./Dez.
8. Drei Monate in Hellas: **57** Nov./Dez.—**58** Febr. März
9. Reise Korinth—Philippi: **58** Febr. März—gegen März 28 (Nisan 15)

Die dem Jahre 52 vorausgehenden Ereignisse aus dem Leben des Apostels gedenke ich im Zusammenhang mit dem Todesjahr Christi zu untersuchen, worüber später anderswo.

Hier sei nur noch einiger chronologischer Einzelheiten gedacht, die sich an das Verhör des gefangenen Apostels in Cäsarea vom 23. Mai 58 anschließen. Einige Tage darauf lassen sich Felix und Drusilla von Paulus über Christus belehren (24, 24 f.). Dann folgt die wichtige Angabe, daß

nach Vollendung von zwei Jahren (διετίας πληρωθείσης) Felix als Nachfolger den Porcius Festus erhielt. Dies scheint klar darauf hinzuweisen, daß letzterer am 1. Juni sein Amt antrat und nicht erst einen vollen Monat später; vom 1. Mai als Termin kann natürlich gar nicht die Rede sein (vgl. hierzu den Amtsantritt Gallios als Prokonsul S. 452).

Die Zeitfolge der **Act. 25—26** namhaft gemachten Vorkommnisse während der ersten Wochen des neuen Prokurators ist folgende:

60 Juni 1 Antritt der Verwaltung des Festus in Cäsarea.
4 Festus bricht von Cäsarea nach Jerusalem auf (25, 1).
5 Ankunft daselbst.
5—14[1] Aufenthalt des Festus in Jerusalem. Er widersteht dem hinterlistigen Ansinnen der Hohenpriester und Ersten der Juden, Paulus nach Jerusalem heraufkommen zu lassen, und beruft sie nach Cäsarea zur Gerichtssitzung (25, 2—6).
15 Sie gehen [Sonntags] mit Festus hinab nach Cäsarea (25, 6).
16 Ankunft daselbst.
17 Gerichtssitzung „am folgenden Tage" (25, 6). Paulus weigert sich, in Jerusalem vor dem jüdischen Gericht zu erscheinen; er ruft den Kaiser an.
20 Nach Ablauf von einigen Tagen [Donnerstag (od. Freitag?)] treffen Agrippa und Berenike zur Begrüßung des Festus in Cäsarea ein (25, 13).
23(?) Nach mehrtägigem[2] Aufenthalt ladet sie Festus für den kommenden Tag ein, Paulus kennen zu lernen (25, 14—22).
24(?) Paulus vor Agrippa und Berenike nebst einer auserlesenen Gesellschaft (25, 23 ff.; 26).

Die zahlreichen genauen chronologischen Angaben über einen Zeitraum von kaum vier Wochen mögen wohl darin ihren Grund haben, daß hier Leute von Bedeutung auftreten, auf deren Zeugnis bezüglich der Wahrhaftigkeit seines Berichtes Lukas Wert legte.

Die Chronologie der Romreise bis zum Eintreffen in Malta (Act. 27) sticht dagegen durch ihre Dürftigkeit sehr ab. Schon der Tag der Einschiffung auf dem adramyttenischen Kauffahrteischiff wird — wenn wir von Kodex D absehen - nicht angegeben. Nach letzterem wäre sie schon am Tage nach dem Erscheinen Pauli vor Agrippa erfolgt. Es liegt auch wirklich kein Grund für eine längere Verschiebung vor; denn die Sendung Pauli war schon unmittelbar nach seiner Anrufung des Kaisers beschlossene Sache; auch wartete man nicht, bis ein Schiff für die direkte Fahrt nach Italien bereit stünde. Es ist daher sehr wahrscheinlich, daß man schon

[1] Lukas bietet als Zeit des Aufenthalts merkwürdigerweise ἡμέρας οὐ πλείους ὀκτὼ ἢ δέκα. In der Tat wäre ‚9 Tage' unzulässig; denn dann wäre die jüdische Behörde am 14. Juni, d. h. an einem Sabbat nach Cäsarea aufgebrochen. ‚10 Tage' eignen sich besser als ‚8 Tage'; denn so gingen sie am Donnerstag und Freitag hinab. Darnach richtet sich obiger Ansatz.

[2] Wir nahmen 4 Tage an, d. h. das Minimum der ἡμ. πλείονες; sicher ist diese Wahl ja nicht; aber es ist auch nicht wahrscheinlich, daß Felix dem König erst viel später über Paulus Mitteilung machte.

gegen Ende Juni in See stach. Die Fahrt ging nach Sidon, dann (wegen des widrigen Westwindes) nördlich an Cypern vorüber längs Cilicien und Pamphylien. So gelangte man endlich — durch den Landwind und den Küstenstrom begünstigt (vgl. Balmer, Die Romfahrt des Apostels Paulus und die Seefahrtskunde im römischen Kaiserzeitalter 1905, 299) — nach Myra in Lycien. Die Dauer der Reise wird nicht angegeben; sie hätte aber auf dem eingeschlagenen Wege schon unter normalen Verhältnissen etwa 7 + 2 (Aufenthalt in Sidon) Tage betragen. Erst in Myra konnten die Reisenden ein Schiff für die Italienfahrt finden. Die Fahrt bis gegen Knidos hin war außerordentlich mühselig und zeitraubend; sie vollzog sich *ἐν ἱκαναῖς ἡμέραις*, d. h. während mindestens 50 Tagen. Von da an zwang der Wind, gegen das Ostende von Kreta (bei Salmone) zu steuern, an dem man mit Mühe vorüberfahrend südlich der Insel den Ort Kaloi-limenes (Schönehäfen) erreichte. Paulus mahnte dringend, hier zu überwintern, da schon reichlich Zeit verflossen (*ἱκανοῦ χρόνου διαγενομένου*), die Schiffahrt bereits unsicher, da auch das ‚Fasten' (*ἡ νηστεία*) schon vorbei war. Letzteres ist gewiß der 10. Tišri (Versöhnungstag), der im Jahre 60 auf 24. 25. Sept. jul. fiel. Es mag zunächst auffallen, daß Lukas den 10. Tišri, der — wie jedes Datum eines Lunisolarkalenders — um 27 bis 28 Tage im wahren Sonnenjahr schwankt, zur Markierung einer bestimmten Jahreszeit benützt hat; da wäre doch die Wahl des Herbstäquinoktiums angezeigt gewesen! Ganz richtig; aber Lukas kannte sich recht gut aus; denn der 10. Tišri des Jahres 60 entspricht 1. nahezu dem mittleren julianischen Datum des Versöhnungstages[1] und ist 2. zugleich der Tag des Herbstäquinoktiums (Sept. 24). Lukas war also im Jahre 60 aus zwei Gründen zur Wahl der *νηστεία* als Zeittermin berechtigt. Und da dies in keinem andern Jahre von 53 bis 67 der Fall ist, so liegt darin eine weitere Bestätigung der Richtigkeit unserer Chronologie.

Wenn es nun heißt, ‚Fasten' sei schon vorüber gewesen, so kann man doch für die seit 25. Sept. verflossene Zeit nicht einen ganzen Monat ansetzen; sonst wäre jene Zeitangabe wertlos. Es handelt sich schwerlich um mehr als zwei Wochen. Sind Paulus und seine Gefährten in Cäsarea schon gegen Ende Juni aufgebrochen, so waren sie bis gegen Ende Sept. drei Monate unterwegs. Somit würde, falls *ἱκανοῦ δὲ χρόνου διαγενομένου* (27, 9) — was kaum zu bezweifeln — sich nicht auf den letzten Teil der Fahrt oder den Aufenthalt in Kaloi-limenes, sondern auf die ganze Fahrt bezieht, *ἱκ. χρόν.* drei Monate und mehrere Tage, ‚reichlich eine (Jahres-) zeit' betragen.

Wie lange der Aufenthalt in Kaloi-limenes dauerte, ist nicht angegeben. Die Versuche — gegen den Rat Pauli —, den für eine Überwinterung geeigneten Hafen Phönix zu erreichen, scheitern. Bald wird das Schiff vom Wirbelsturm (N.-O.) erfaßt und ‚14 Tage' auf dem Adriatischen Meer umhergetrieben, bis — allerdings unter Verlust des gestrandeten Schiffes — die gesamte Besatzung heil in Malta landet. Dies geschah

[1] Dieser Tag fiel in dem Zyklus 60–78 n. Chr. am spätesten im Jahre 64, nämlich auf Okt. 9/10.

frühestens Mitte Oktober. In Wirklichkeit mag das Datum erheblich später gefallen sein, wenn auch schwerlich erst gegen Ende November. Denn daraus würde folgen, daß der Aufenthalt in Kaloi-limenes über einen Monat währte, was Lukas kaum unerwähnt gelassen hätte.

Da nun der Aufenthalt in Malta ‚drei Monate' betrug (28, 11), so ist höchst wahrscheinlich die Abfahrt von dort bereits im Februar erfolgt — entgegen der alten Seemannsregel, wonach man erst um den 5. März die Schiffahrt eröffnete. Diese Ausnahme ist aber leicht begreiflich. Das alexandrinische Schiff ‚Die Dioskuren', das Paulus und seine Gefährten aufnahm, hatte durch die vom Sturmwetter erzwungene Überwinterung auf Malta schon eine mehrmonatige Verspätung, was natürlich schon an sich einen kaufmännischen Verlust bedeutete, der nur durch möglichst frühe Landung an seinem Bestimmungsort einigermaßen wettgemacht werden konnte. Dazu kam die Gefahr für die Ladung bei längerem Aufschub. Endlich versprach der durch die vorausgegangene lange Sturmzeit bewirkte atmosphärische Ausgleich eine längere Periode günstigen Wetters und gewährten die nicht fernen Häfen Syrakus und Rhegium den etwa nötigen Schutz und die mögliche Voraussicht geeigneten Wetters für die weitere Fahrt. Syrakus ließ sich innerhalb eines Tages erreichen. Hier war drei Tage Aufenthalt. Wohl schon tags darauf landete man in Rhegium und den am folgenden Tag einsetzenden Südwind benützend gelangte man schon am nächsten Tage nach Puteoli. Hier verblieben Paulus und Lukas auf Bitten der Brüder „7 Tage"; dann ging's wohl nach Capua und von hier auf der Via Appia über Sinuessa, Terracina, Forum Appii und Tres Tabernae nach Rom, von wo ihm die Brüder teils bis Tres Tabernae (48 km), teils sogar bis Forum Appii (59 km) entgegen kamen.

Der Lagerkommandant, dem nach einer Lesart die Gefangenen übergeben wurden, kann — nachdem jetzt das Jahr 61 als Zeit der Ankunft bewiesen ist — nur Burrus sein (vgl. oben S. 425f.[1]). Die milde Haft mit ungehinderter Lehrtätigkeit in einer Mietswohnung, die dieser dem Apostel gewährte, dauerte zwei volle Jahre (28, 30), also bis Febr. März 63. Seine gottgesegneten Erfolge während dieser Zeit deutet er selbst Phil. 1, 12ff. und 4, 22 an. Diese Gefangenschaft endete aber gewiß mit seiner Freisprechung. Die Gefangenschaft, die dem Tode unmittelbar vorausging (vgl. II Tim. 4, 6ff.), war eine zweite. Dies beweisen vor allem die Pastoralbriefe, wonach Paulus noch einmal in Ephesus und Philippi (I Tim. 1, 3), Korinth und Milet (II Tim. 4, 20), auf Kreta (Tit. 1, 5), in Nikopolis (Tit. 3, 12) gewesen sein muß. Dazu kommt das Zeugnis Clemens Romanus (Brief an die Korinther cp. 5), daß Paulus bis an die Grenzen des Abendlandes (sicher = Spanien und nicht Rom!) kam; vgl. Röm. 15, 28. Somit war der Apostel bei Beginn der Christenverfolgung (Juli 64) gewiß nicht in Rom. Die kirchliche Tradition setzt seinen Tod bekanntlich auf das Jahr 67 (siehe auch „Nachträge").

X.

Die Chronologie im „Jüdischen Krieg" des Flavius Josephus.

I. Bedeutung der Tagdaten im ‚Jüdischen Krieg' des Josephus.

(Nachweis einer durchgreifenden Datierung nach dem jüdischen Kalender.)

Bekanntlich bedient sich Josephus insbesondere im Bell. Jud. der makedonischen Monatsnamen. Nun waren aber diese in mehreren voneinander abweichenden Kalendern in Gebrauch, von denen folgende vier in Betracht kommen:

I. Der syro-makedonische Kalender, dessen Monate sich mit jenen des julian. decken, indem z. B. Dystros 1 = März 1, Xanthikos 1 = April 1 usw.

II. Der Kalender von Tyros, wo Dystros 1 = März 18, Xanthikos 1 = April 18. Die Monate Dystros bis Panemos inkl. haben hier 31 Tage; alle übrigen nur 30.

III. Die Kalender Askalons und Gazas, die dem weitverbreiteten alexandrinischen nachgebildet sind und aus lauter 30tägigen Monaten und fünf Epagomenen bestehen, welch letztere dem 24.—28. August entsprechen. Die beiden Kalender unterscheiden sich nur dadurch, daß der von Gaza dem von Askalon um einen Monat voraus ist; so ist in Gaza Dystros 1 = Februar 25, in Askalon Dystros 1 = März 27.

IV. Der jüdische Kalender, wo Dystros 1 = Adar 1, Xanthikos 1 = Nisan 1 usw. Eine vollständige Übersicht dieser vier Kalender bietet folgende Liste, in der das Zeichen (.) den Jahresanfang angibt.

	I		II		III, a	III, b		IV	
	Syr.-mak.		Tyros		Askalon	Gaza		Judisch	
Hyperberetaios	1	Okt. 1 (.)	Okt.	19 (.)	Okt. 28 (.)	Sept. 28		Tišri	1 (.)
Dios	1	Nov. 1	Nov.	18	Nov. 27	Okt. 28 (.)		Marhesvan	1
Apellaios	1	Dez. 1	Dez.	18	Dez. 27	Nov. 27		Kislev	1
Audynaios	1	Jan. 1	Jan.	17	Jan. 26	Dez. 27		Tebet	1
Peritios	1	Febr. 1	Febr.	16	Febr. 25	Jan. 26		Sebāṭ	1
Dystros	1	Marz 1	Marz	18	Marz 27	Febr. 25		Adar	1
Xanthikos	1	April 1	April	18	April 26	März 27		Nisan	1 (.)
Artemisios	1	Mai 1	Mai	19	Mai 26	April 26		Iyar	1
Daisios	1	Juni 1	Juni	19	Juni 25	Mai 26		Sivan	1
Panemos	1	Juli 1	Juli	20	Juli 25	Juni 25		Tammuz	1
					5 Epagom.: Aug. 24-28				
Loos	1	Aug. 1	Aug.	20	Aug. 29	Juli 25		Ab	1
						5 Epagom.: Aug. 24-28			
Gorpiaios	1	Sept. 1	Sept.	19	Sept. 28	Aug. 29		Elul	1

Welchem dieser Kalender entsprechen die Daten des Josephus?

Viel ward hierüber geschrieben und gestritten; doch herrscht bis jetzt noch keineswegs Klarheit. Scaliger, Baronius und Usher waren der Meinung, es handle sich um die Monate des syro-makedonischen (= julian.) Kalenders. Dagegen erhoben Petavius [1] und Noris [2], der spätere Kardinal, Einspruch; sie vertraten mit guten Gründen die Ansicht, daß Josephus sich des jüdischen Lunisolarkalenders bedient habe. So auch Ideler [3], Anger [4], Wieseler [5], Clinton [6] u. a. Eine Zusammenstellung der an 4—5 Einzelfällen erbrachten Beweise findet sich bei Ideler, Handb. d. Chronol. I, 401 ff., Schürer, Gesch. d. jüd. Volk. (1901) I, 756 f., Ginzel, Handb. d. Chronol. (1912) II, 68 f.

Indes kann schon Noris [7] nicht umhin, eine Ausnahme zu konstatieren: das Datum des Todes von Vitellius (nach Josephus, Bell. Jud. IV, 11, 4) der 3. Apellaios. Dieses Datum weise auf den tyrischen Kalender, nach welchem Apellaios 3 = Dez. 20, wo der Kaiser (im Jahre 69) wirklich gestorben sei. Auch Ideler [8] kann gegen diese Annahme nichts Erhebliches einwenden. Ebensowenig Schürer [9]. Unger [10] dagegen suchte darzutun, daß Vitellius Dezember 21 gestorben und daß die Ziffer 3 des Josephinischen Datums verderbt sei. Gleichzeitig vertrat Niese [11] die entgegengesetzte Ansicht. Nach ihm hat Josephus nicht nur an der eben angegebenen Stelle, sondern meistens auch sonst nach dem syrischen Kalender datiert. Nach Ginzel [12] ist dies „möglich, aber nicht sicher". Allein der einzige beachtenswerte Grund Nieses (es handelt sich um die Dauer der kriegerischen Operationen Vespasians bei Jotapata) ist keineswegs stichfest, wie unten gezeigt wird.

Auch die alte Anschauung (eines Scaliger, Baronius und Usher) hat moderne Vertreter gefunden; so in O. A. Hoffmann [13], Schlatter [14] und Westberg [15]. Hoffmann behauptet, daß Josephus kritiklos sich nach dem Kalender richte, dem seine jeweilige Quelle folge, und daß den vielen Daten des Bell. Jud. die im römischen Lager geführten Akten zugrunde liegen. Dafür macht H. besonders geltend, daß die bestimmten Daten bei Josephus sich fast ausschließlich auf römische Unternehmungen, nicht aber auf inner-

[1] Petavius, De doctrina temporum, lib. II, c. XXVI.

[2] Noris, Annus et Epochae Syromacedonum in vetustis urbium Syriae nummis expositae (Leipzig 1696) diss. I, c. 3 p. 44 ff.

[3] Ideler, Handb. d. mathem. und techn. Chronol. I, 400 ff.

[4] Anger, De temporum in Actis apostolorum ratione, 16 sq.

[5] Wieseler, Chronol. Synopse der vier Evangelien (1843), 448.

[6] Clinton, Fasti Hellenici III, 357.

[7] l. c. I, c. 3 p. 61.

[8] l. c. 436.

[9] Schürer, Gesch. d. jüd. Volk. im Zeitalter Jesu Christi, 3. u. 4. Aufl. (1901), I, 758.

[10] Unger, Die Tagdaten des Josephus (Sitzungsb. d. Münch. Akad., phil.-hist. Classe 1893) II, 456—465.

[11] Niese, Über den von Josephus im bellum Judaicum benützten Kalender (Hermes XXVIII [1893], 197—208).

[12] Ginzel, Handb. d. Chronol. (1914) III, 30 (vgl. II, 69).

[13] O. A. Hoffmann, De imperatoris Titi temporibus recte definiendis (Marburg 1833), 4—17.

[14] Schlatter, Zur Topographie und Geschichte Palästinas (1893), 360—367.

[15] Westberg, Die Biblische Chronologie nach Flavius Josephus und das Todesjahr Jesu (Leipzig 1910).

jüdische Ereignisse beziehen. Schürer (a. a. O. I, 757 f.) stimmt zwar der Grundlage dieser Anschauung zu; so gebe Josephus augenscheinlich die Regierungszeiten der Kaiser Galba, Otho und Vitellius nach dem römischen Kalender, den Todestag des Vitellius anscheinend nach dem tyrischen, mehrere andere aber sicher nach dem jüdischen. Dagegen weist Schürer (mit Recht) die Hoffmannsche Deutung der Daten des Bell. Jud. zurück (a. a. O. 758). Ebenso wendet sich Schürer (a. a. O. 759) gegen die Versuche Schlatters, an drei Stellen nachzuweisen, daß die Monate Hyperberetaios, Artemisios und Loos im Bell. Jud. 31 Tage zählen und folglich dem syro-makedonischen (julianischen) Kalender angehören. Die diesbezüglichen Darlegungen Schürers bedürfen freilich einer genauen Nachprüfung. Was aber Westberg (a. a. O. 14 ff.) gegen sie vorbringt, vermag ich nicht zu unterschreiben; und noch weniger kann man die Gleichungen billigen, zu welchen er selbst (a. a. O. S. 21) gelangt [1].

Ihr Urheber meint zwar: „Diese Gleichungen reden Bände zu jedem Kenner des Kalenderwesens"; leider aber beruhen diese Gleichungen auf einer Reihe unrichtiger Voraussetzungen und fehlerhafter Rechnungen, z. T. auch auf Nichtbeachtung der babylonischen Chronologie. Unsere Darlegungen werden dies beweisen.

Nach allem behält Schürer — trotz mangelnder Beweisführung — gewiß recht, wenn er seine Darlegung (a. a. O. 760) mit dem Satze beschließt: „Die große Mehrzahl der Daten im Bell. Jud. ist also höchstwahrscheinlich nach dem jüdischen Kalender gegeben." Damit ist indes noch nicht viel gewonnen; denn so bleibt es in jedem einzelnen Fall, wo es nicht besonders nachgewiesen ist, unsicher, welchen Kalender Josephus benützt hat, und wir müßten wohl für immer darauf verzichten, die Daten des Bell. Jud. in solche des julianischen Kalenders umzusetzen.

Zu diesem verzweifelnden Ignoramus liegt indes keine begründete Veranlassung vor, vorausgesetzt, daß man folgenden prinzipiellen Erwägungen gerecht wird und das gesamte Material einer kritischen Prüfung unterzieht.

A. Prinzipielle Erwägungen.

1. Das Werk über den jüdischen Krieg hat einen Mann zum Verfasser, der „ein geborener Hebräer aus Jerusalem und priesterlichen Geschlechts" war. Die naturgemäße Quelle aller Ereignisse des politischen und religiösen Lebens seines Volkes, die er nicht selbst erlebte, waren daher jüdische Aufzeichnungen, selbstverständlich nach jüdischer Datierung. Eine Umsetzung dieser Daten in julianische (syro-makedonische) oder tyrische lag Josephus — ganz abgesehen von der großen Schwierigkeit eines solchen Unternehmens — schon deshalb fern, weil er sein Werk

[1]

70 n. Chr.	15. Nisan	= 14. Xanthikos	= 14. April
	15. Ab	= 10. Loos	= 10. August
67 n. Chr.	15. Nisan	= 18. Xanthikos	= 18. April
	15. Ab	= 14. Loos	= 14. August
590 v. Chr.	17. Tammus	= 10. d. 4. Monats	= 10. Juli
	10. Ab	= 1. d. 5. „	= 1. August

zunächst für „die Barbaren im oberen Asien“ in „seiner Muttersprache“ geschrieben hat.

2. Dasselbe gilt aber auch in bezug auf alle datierten Ereignisse, die vor seine Gefangenschaft (bei der Einnahme von Jotapata) fallen. Erst von da ab hätte sich Josephus der im römischen Lager gebräuchlichen Datierungsweise bedienen können. Daß er es aber nicht getan hat, erhellt aus folgenden Gründen: a) Josephus selbst sagt in seiner Verteidigungsschrift contra Apionem I, 9: „In dieser Zeit (der Belagerung Jerusalems) entging nichts meiner Kenntnisnahme; denn was ich im Lager der Römer sah, schrieb ich sorgfältig nieder, und die Berichte der Überläufer waren ohnehin mir allein verständlich.“ Josephus stützt sich also nicht auf römische Akten. b) Von fünf erwiesenen Fällen, wo Josephus jüdische Mondmonate mit makedonischen Monatsnamen bezeichnet, gehören drei der Zeit seiner Gefangenschaft an, nämlich 14. Nisan = 14. Xanthikos (B. J. V, 3, 1; 13, 7), 17. Tammuz = 17. Panemos (B. J. VI, 2, 1), 10. Ab = 10. Loos (B. J. VI, 4, 5). Hätte er sich nun an andern Stellen bei der Datierung der von ihm erlebten Ereignisse eines andern Kalenders bedient, so hätte er dies zweifellos angedeutet. Denn mag man auch seine historische Genauigkeit nicht sehr hoch einschätzen, so darf man ihm, dem zweifellos sehr gebildeten Schriftsteller, doch nicht jenen Grad von Umsicht absprechen, die selbst dem vernünftigen gemeinen Mann nicht fehlt. Einen Holzfäller, der die Dimensionen seiner Baumstämme bald nach Ellen, bald nach Metermaß bestimmte, aber gleichwohl ohne vorherige Umrechnung alles in ‚Ellen‘ angibt, wird man als schwachsinnig bezeichnen. Auf gleicher Stufe würde aber auch das Verfahren des Josephus stehen, falls er im gleichen Buch, ja im gleichen Kapitel, bald so, bald anders datiert hätte, ohne es ausdrücklich anzugeben. Denn der Unterschied des jüdischen Lunisolarjahres und seiner Monate von dem Sonnenjahr, dem man im römischen Lager folgte, war ihm ebenso klar wie dem Holzfäller der Unterschied von Elle und Meter. Man kann auch nicht einwenden, daß Josephus im römischen Lager nicht in der Lage war, sich der Zeitrechnung seines Volkes zu bedienen. Über eine etwaige Einschaltung eines Veadar konnte er sich, falls er noch einer Belehrung bedurfte, durch Überläufer unterrichten und den 1. Monatstag konnte er ebensogut von der jungen Mondsichel ablesen wie die Kalendermacher in Jerusalem.

3. Anders verhält es sich mit Ereignissen, die gar nicht der jüdischen Geschichte angehören und deren Daten Josephus römischen Quellen entnehmen mußte. Dahin gehört die Dauer der Regierung eines Galba, Otho, Vitellius, von welchen keiner in die Geschicke Palästinas eingegriffen hat. Nach Josephus hat Galba „7 Monate und ebensoviel Tage“ (B. J. IV, 9, 2), Otho „3 Monate und 2 Tage“ (B. J. IV, 9, 9), Vitellius „8 Monate und 5 Tage“ (B. J. IV, 11, 4) regiert. Die Regierungszeiten sind hier offenbar vom Beginn des Todestages des Vorgängers an gerechnet und zwar unter Voraussetzung julianischer Daten (so bereits Schürer, l. c. p. 758 nach Knaake, Zeitschr. f. luth. Theol. 1871, 244). Dabei wird freilich der Todestag doppelt gezählt; aber dieser Fehler ändert an der Richtig-

keit der Voraussetzung nichts. Legt man den tyrischen Kalender zugrunde, so ergeben sich allerdings für Galba wirklich $7^m 7^d$, aber für Otho 1 Tag und für Vitellius sogar 2 Tage weniger, als Josephus bietet.

Todestag nach jul. Kalender		Regierungsdauer	Todestag n. tyr. Kalender		Regierungsdauer	Regierungsd. nach Josephus
Nero	68 Juni 9	$7^m 6^d$ (G.)	Artemisios	22	$7^m 7^d$	$7^m 7^d$
Galba	69 Jan. 15	$3^m 1^d$ (O.)	Apellaios	29	$3^m 1^d$	$3^m 2^d$
Otho	„ Apr. 16	$8^m 4^d$ (V.)	Dystros	30	$8^m 3^d$	$8^m 5^d$
Vitellius	„ Dez. 20		Apellaios	3		

Eine Zählung nach jüdischen Mondmonaten (von bald 29, bald 30 Tagen) oder nach stets 30tägigen Monaten ist natürlich völlig ausgeschlossen; denn hiernach würde die Tageszahl erheblich größer sein als bei Josephus. Die Wahl römischer Monate zur Bestimmung der Dauer der Regierung römischer Herrscher war übrigens selbstverständlich und einer Zwei- oder gar Vieldeutigkeit ebensowenig unterworfen wie die Angabe eines modernen Statistikers: die österreichische Staatsschuld belief sich im Jahre . . . auf . . . Milliarden Kronen. Niemand denkt dabei an deutsche, dänische oder englische, sondern nur an österreichische Kronen. Wirklich auffallend ist es dagegen, daß Josephus (B. J. IV, 11, 4) den Todestag des Vitellius anscheinend nach dem tyrischen Kalender datiert, indem er ihn auf den 3. Apellaios setzt. Dieser entspricht in der Tat dem 20. Dez. julian. und zugleich dem jüdischen 17. Tebet (Audynaios) des Jahres 69. Natürlich kann der 3. Apellaios nicht ein verderbtes jüdisches Datum sein. Wie kommt es aber, daß hier auf einmal nach dem tyrischen Kalender datiert wird, wo doch die Dauer der Regierung des Vitellius offenkundig nicht nach dem tyrischen, sondern nach dem römischen Kalender berechnet ist? Darüber lassen sich nur begründete Mutmaßungen aufstellen. Dabei ist zunächst zu beachten, daß weder Josephus noch seine Mitarbeiter bei Herstellung der griechischen Ausgabe seines Bell. Jud. imstande waren, mehrere Jahre nach dem Krieg in Rom das Todesdatum XIII. kal. Jan. (20. Dezember) mit Sicherheit in das jüdische Datum umzusetzen. Folgerichtig sollte es beim römischen Datum verbleiben. Da dies aber den Übersetzern oder späteren Verbesserern wie ein Fremdkörper in den chronologischen Angaben des Werkes erscheinen mußte, setzten sie dafür — durch die makedonischen Monatsnamen irregeleitet — das leicht erhältliche Datum des auch in Griechisch-Antiochia und Seleukia gebräuchlichen tyrischen Kalenders ein. Hiernach würde Josephus selbst nicht der Vorwurf der zweifachen Inkonsequenz treffen, daß er die Dauer und Regierung des Vitellius nach dem römischen Kalender, seinen Todestag aber weder nach diesem noch nach dem sonst von ihm benützten jüdischen, sondern nach einem dritten, dem tyrischen, Kalender datiert hätte. Auf keinen Fall aber kann dieses einzige Datum uns an der Auffassung irre machen, daß Josephus die das politische und religiöse Leben seines Volkes betreffenden Ereignisse durchweg nach dem jüdischen Kalender datiert.

B. Würdigung umstrittener Daten und Lösung einiger chronolog. Rätsel.

Die folgenden Darlegungen haben einen zweifachen Zweck. Sie sollen 1. den Beweis erbringen, daß alle anderen Angaben des Bell. Jud., welche einen Schluß auf die Chronologie des Josephus gestatten, sich dem jüdischen Kalender fügen, aber mit den andern oben S. 459 erwähnten Zeitrechnungen im Widerspruch stehen; 2. die Art und Entstehungsweise einiger irriger Daten erklären.

I. Die umstrittenen Daten. Vermeintliche Datierungen nach dem syro-makedonischen (julian.) und dem tyrischen Kalender.

Es handelt sich hier zunächst um jene oben erwähnten drei Fälle, aus welchen irrtümlicherweise gefolgert wurde, daß die Monate Hyperberetaios, Artemisios und Loos nach Josephus 31 Tage zählen. Da nun den drei gleichnamigen Monaten nach dem syro-makedonischen Kalender und dem Artemisios auch nach tyrischem Kalender gleichfalls 31 Tage zukommen, der Mondmonat aber nur 29 oder 30 Tage hat, so wäre eine Datierung nach dem jüdischen Kalender völlig ausgeschlossen. Aber gerade das Gegenteil ist der Fall. Ein nochmaliges Eingehen auf diese Fragen scheint nach Schürers Bemerkungen (Gesch. d. jüd. Volk.[4] I, 759 f.) fast überflüssig. Dem ist jedoch in Wirklichkeit nicht so. Der verdiente Forscher hat sich offenbar zu wenig eingehend mit diesem Gegenstand befaßt; er hat nur das vorgebracht, was sich einer vernünftigen Beurteilung ohne weiteres darbietet. Seine Begründung kommt daher meistens über einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit nicht hinaus und ist z. T. auch nicht richtig. Zur Aufrechterhaltung seiner Ansicht bedarf es völlig neuer Beweise.

a) Datierung im Jahre des Kriegsausbruchs (66 n. Chr.).

Nach B. J. II, 17, 6 (vgl. II, 17, 7) war das Fest der jährlichen Holzlieferung für den Brandopferaltar am 14. Loos; nach den rabbinischen Quellen (Megillat Taanit § 11, Mišna Taanit IV, 5, 8) am 15. Ab.

Hier besteht allerdings eine Differenz von 1 Tag; Josephus hat offenbar den Vorabend zum Feste gerechnet [1].

Von den andern Kalendern kann hier nicht die Rede sein; denn

66 n. Chr.

Ab 14 = Juli 25 26 (sicher); dagegen
in Tyrus: Loos 14 = September 2
syro-makedon.: „ 14 = August 14
in Gaza: „ 14 = August 7
in Askalon: „ 14 = September 11

[1] Westberg kommt (a. a. O. S. 8 u. 21) allerdings auf die scheinbar stimmende Gleichung: Ab 15 = Loos 14 = August 14. Leider aber beruht dieselbe auf der unzulässigen Annahme, daß nicht im Jahre 66, sondern im Jahre 67 n. Chr. der Krieg begonnen habe. Siehe S. 480[2].

b) Die Daten der Expedition des Cestius Gallus (66 n. Chr.).

Zur Feststellung des Kalenders, nach welchem Josephus die Ereignisse dieses Kriegszugs datierte, hat man bisher lediglich die des Rückzugs von Jerusalem nach Antipatris benützt; eine wirkliche Klärung hat aber die Diskussion nicht erzielt. Darum scheint es angezeigt, zunächst hier mit allen Mitteln einzusetzen. Erst an zweiter Stelle werden wir dem Hinzug nach Jerusalem entscheidende chronologische Anhaltspunkte entnehmen.

1. Der Rückzug. Nach B. J. II, 19, 4 begann Cestius Gallus im 12. Jahre Neros (vgl. II, 19, 9) am 30. Hyperberetaios den Angriff auf Jerusalem, der 5 Tage hindurch vergeblich war (19, 5); erst am 6. Tag hatten die Römer Erfolg. Merkwürdigerweise aber trat Cestius den Rückzug nach dem Lager (auf dem Skopos) an, wo er übernachtete. Am folgenden (also 7. Tage) marschierte er weiter, während der Feind die Nachhut verfolgte und Flankenangriffe unternahm. Das machte natürlich den Marsch sehr beschwerlich; aber er wurde nicht etwa durch energische Gegenwehr der Römer verzögert. („Die Nachhut wagte es nicht, sich ihren Verfolgern entgegenzustellen ...", und die schwerbewaffneten Römer, welche „die Marschlinie zu zerreißen fürchteten", gingen ebenfalls nicht zum Kampfe gegen die leichtbeweglichen Bedränger vor.) Der Rückzug artete vielmehr in wilde Flucht aus, so daß der größte Teil des Gepäcks zurückgelassen wurde. So erreichten (am 7. Tag) die Römer ‚mit Mühe' ihr früheres Lager bei Gabao. Hier verweilte Cestius unschlüssig ‚2 Tage'; als er ‚am 3. Tage' sich von noch größeren Scharen von Juden umringt sah, setzte er den Rückzug fort, bei dem er eine entscheidende Niederlage erlitt. Dies geschah nach Josephus (II, 19, 9) am 8. Dios, im 12. Jahre der Regierung Neros [1].

Es kommt nun zunächst darauf an, der wievielte Tag dies ist, ob der 9. oder der 10. Am 7. Tag brachen die Römer jedenfalls schon in der

[1] Da der 8. Dios = Oktober 16/17 des Jahres 66, Nero aber Okt. 13 des Jahres 54 zur Regierung kam, so fällt die Niederlage bei Bet-horon eigentlich bereits in das 13. Jahr Neros. Es ist jedoch möglich, daß Josephus die Jahre der römischen Kaiser vom ersten Neujahr nach der Akzession an rechnet (da der 1. Januar seit Jul. Cäsar zugleich gewöhnlicher Anfang des römischen Amtsjahres ist). Wahrscheinlicher aber ist es, daß Josephus sich gar nicht bewußt wurde, daß am 8. Dios der 13. Oktober und damit das 12. Jahr schon vier Tage vorüber war; das wäre allerdings unverständlich, wenn sich unser Geschichtsschreiber damals in heidnisch-römischer Umgebung befunden hätte; die Römer pflegten nämlich den Tag des Regierungsantritts festlich zu begehen, ein Umstand, der ihm nicht entgangen wäre. Daß sich aber Josephus bei der viel späteren Abfassung seiner Geschichte die Frage vorgelegt hätte, ob im Jahre 66 der 8. Dios noch vor den dies imperii gefallen sei, dürfen wir von ihm nicht erwarten; denn das war keine so leichte Aufgabe. Ganz anders lägen die Dinge, wenn er nach dem syro-makedon. (= julian.) oder gar nach dem tyrischen Kalender datiert hätte; denn dann wäre sein 8. Dios = 8. bzw. 25. Nov., und es wäre ihm somit infolge seines Aufenthalts im römischen Lager, wo man den Regierungsantritt Neros am 13. Oktober feierte und ebenso bei der späteren Benützung römischer Chroniken bezüglich der Regierungszeit des Kaisers (siehe oben S. 463) leicht klar geworden, daß nicht nur die Niederlage, sondern die ganze Expedition des Cestius gegen Jerusalem in das 13. Jahr Neros gefallen sei.

Morgenfrühe — denn Gefahr lag im Verzug — vom Skopos (7 Stadien von Jerusalem) auf, um nach Gabao (Gibeon, heute ed-Dschib, 50 Stadien = $1^1/_4$ geogr. Meilen, selbst auf der Kamelstraße nur 3 Wegestunden von Jerusalem) zu gelangen. Mit Rücksicht auf die oben erwähnten Umstände konnten sie — wenn auch unter harter Drangsal — in Gabao im Laufe des Vormittags eintreffen. Jedenfalls kamen sie nicht erst am Abend (dem jüdischen Anfang des nächsten Tages) an. Somit durfte der Tag der Ankunft zugleich als erster Tag der Rast gelten. Daß aber Josephus wirklich die Rasttage in dieser Weise zählte, ist erst noch zu beweisen [1]. Denn vorerst bleibt die Möglichkeit offen, daß der Tag nach der Ankunft als erster Tag der Rast betrachtet ward [2]. Trifft die erste Annahme zu, so ist der 8. Dios vom 30. Hyperberetaios inkl. an gerechnet der 9. Tag, und der Hyperberetaios zählte folglich 30 Tage; im zweiten Fall dagegen wäre der 8. Dios der 10. Tag und die Dauer des Hyperberetaios = 31 Tage. Nun haben wir aber bereits S. 430f. und zwar auch durch Gründe, die von der Auffassung des Josephus ganz unabhängig sind, gezeigt, daß die Juden um die Mitte des 1. Jahrh. n. Chr. in Reiseberichten wirklich den Tag der Ankunft als den 1. Tag der folgenden Rast betrachteten. Es liegt aber nicht der geringste Grund vor, bei Josephus etwas anderes anzunehmen [3]. Folglich kommen dem Hyperberetaios nicht 31, sondern nur 30 Tage zu. Damit scheidet die Annahme einer Datierung nach dem syro-mak. (= jul.) Kalender aus. Was aber den jüdischen Hyperberetaios (= Tišri) betrifft, so kann derselbe im allgemeinen sowohl 29 als auch 30 Tage zählen. Die Entscheidung hängt also noch von der Dauer des Tišri im Jahre 66 n. Chr. ab. Die Rechnung ergibt mit Sicherheit:

66 n. Chr. Tišri 1 = September 9/10
66 n. Chr. Marḥešvan 1 = Oktober 9/10.

Also hatte der Tišri (Hyperberetaios) in diesem Jahre wirklich 30 Tage.

Vorstehende Darlegungen schließen allerdings eine Datierung nach dem Kalender von Tyrus und dem von Gaza nicht aus, da auch hier der Hyperberetaios nur 30 Tage hat; außerdem mag vielleicht manchen unsere Ansicht, daß die ‚2 Tage‘ des Aufenthalts in Gabao vom Tage der Ankunft an zu rechnen sind — worauf es ja gerade ankommt —, noch nicht völlig überzeugen.

[1] Schürer blieb den ganzen Beweis hierfür schuldig; seine Meinung, „bei τῇ τρίτῃ ist das vorhergehende τῇ ἐπιούσῃ höchstwahrscheinlich als Ausgangspunkt mit eingerechnet“ (Gesch. d. jüd. Volk. I⁴ S. 760, A. 28), kann nur den Wert eines subjektiven Empfindens beanspruchen.

[2] So Schlatter, a. a. O. S. 360f. und mit ihm Westberg, a. a. O. S. 14. Allein ersterer begnügt sich mit der Behauptung, und der ‚Beweis‘ des letzteren reicht nicht hin. Denn daraus, daß nach ihm der Marsch des Cestius nach Gabao einen großen Teil des Tages kostete (man vgl. übrigens ob. S. 465), folgt doch keineswegs, daß Josephus diesen Tag nicht als ersten Tag der Rast betrachtete.

[3] Man beachte wohl, daß wir uns hier im Bereich des Altertums und zwar des semitischen befinden, wo Auffassungs- und Redeweise nichts von jener subjektiven Willkür des Einzelnen haben, an welche die moderne Zeit sich vielfach gewöhnt hat. Die semitische Welt war in jeder Beziehung durchaus konservativ, selbst bis zur Starrheit.

Es gibt aber zum gleichen Ziel noch einen zweiten, bislang ganz außer acht gelassenen Weg, an dessen Zuverlässigkeit niemand zweifeln kann. Wir haben bis jetzt nur die Ereignisse während des Rückzugs des Cestius betrachtet; verfolgen wir nun die unmittelbar vorausgehenden seines Hinzugs nach Jerusalem.

2. Der Hinzug. Nach B. J. II, 19, 1ff. rückt Cestius zunächst von Antipatris kommend nach Lydda, findet dieses aber fast ganz verlassen; „denn wegen des Laubhüttenfestes war die ganze Bevölkerung nach Jerusalem gezogen". Nun zieht er weiter über Bet-horon nach Gabao (50 Stadien von Jerusalem), wo er sein Lager aufschlägt. Die Juden, hiervon unterrichtet, stellen sofort das Fest ein, greifen zu den Waffen und stürzen sich den Römern entgegen, „ohne auf die (Arbeits-)Ruhe der Woche Rücksicht zu nehmen (*μηδὲ τῆς ἀργῆς ἑβδομάδος ἔννοιαν λαβόντες*), während doch sonst der Sabbat sehr streng von ihnen beobachtet wird". Was ist dies für ein Sabbat? Der gewöhnliche, welcher gerade in das achttägige Fest hineinfiel, oder der 8. Tag des Festes, an dem gleichwie am 1. Festtag die Arbeit ruhte und der daher auch als Sabbat galt? Im ersten Fall wäre es der 18. Tišri (= 26. 27. September); im zweiten der 22. Tišri (= 30. Sept./1. Oktober).

Glücklicherweise beeinflußt die Wahl zwischen beiden in keiner Weise die Lösung unserer Hauptfrage. Wir haben indes gute Gründe, uns für den 22. Tišri zu entscheiden; denn 1. scheint doch die Nichtbeachtung der *ἀργὴ ἑβδομάς* mit der vorher erwähnten Einstellung des Laubhüttenfestes zusammenzuhängen; 2. zeigt die Zeitfolge der weiteren Ereignisse, daß nur der 22. Tišri gemeint sein kann.

Nach bedeutenden Verlusten werfen zwar die Römer die Juden an der Front nach Jerusalem zurück; aber ihre Nachhut erleidet durch einen Handstreich des Simon bar Giora bei Bet-horon eine empfindliche Schlappe (22. Tišri). Während nun Cestius in der gleichen Stellung noch ‚3 Tage' (23.—25. Tišri) verweilt, besetzen die Juden die Höhen und Engpässe. In dieser für die Römer kritischen Lage versucht Agrippa (der sich damals offenbar in Jerusalem befand) eine Vermittlung; aber seine Boten an die Rebellen werden sofort ermordet und der darüber empörte Teil der Bürgerschaft mit Steinwürfen und Knüppeln in die Stadt hineingetrieben. Cestius aber benützt diesen Tumult und stürzt sich mit dem ganzen Heer auf die Juden, die er bis unter die Mauer von Jerusalem treibt (26. Tišri). Hierauf schlägt er auf dem Skopos (7 Stadien von Jerusalem) sein Lager auf (26. 27. Tišri). Die folgenden ‚3 Tage' (27.—29. Tišri) greift Cestius die Stadt nicht an; „am 4. Tage aber, dem 30. Hyperberetaios, stellt er sein Heer in Schlachtordnung auf und führt es gegen die Stadt". Also Hyperberetaios = Tišri.

Wie unzulässig aber die Annahme wäre, Josephus habe sich des syromaked. (= julian.) oder des Kalenders von Tyros oder Askalon oder Gaza bedient, erhellt aus Folgendem:

66 n. Chr.

1. Hyperberetaios 30 (= Tišri 30) = Okt. 9 (sicher)[1]
2. „ „ n. syro-maked. Kal. = „ 30, also 21 Tage zu spät
3. „ „ n. d. Kal. v. Tyros = Nov. 17, „ 39 „ „ „
4. „ „ n. d. Kal. v. Askalon = „ 26, „ 48 „ „ „
5. „ „ n. d. Kal. v. Gaza = Okt. 27, „ 18 „ „ „

Damit ist allseitig und endgültig der Beweis erbracht, daß **alle** Daten des Josephus, die sich auf die Expedition des römischen Feldherrn Cestius gegen Jerusalem beziehen (B. J. II, 19, 1—9), dem jüdischen Kalender entnommen sind.

c) Die Daten der Belagerung von Jotapata.

Nach B. J. III, 6, 1 suchte sich Placidus der starken Feste Jotapata zu bemächtigen, erlitt aber von den Jotapatenern eine tüchtige Schlappe. Jetzt erscheint Vespasian selbst, von Ptolemais kommend, an der Grenze von Galiläa. Der jüdische Heerhaufe unter der Führung des Josephus verliert darüber den Mut und stiebt auseinander. Josephus selbst, „von bangen Ahnungen über den Ausgang des Krieges überhaupt erfüllt“, flüchtet mit wenigen Getreuen zunächst nach Tiberias (III, 6, 2–3). Vespasian rückt indes — das Datum fehlt — zunächst vor Gabara und nimmt es beim ersten Ansturm. Begreiflich; denn die Stadt ist von der streitbaren Mannschaft verlassen. Die Bewohner werden sämtlich niedergemacht und ihre Stadt sowie alle umliegenden Ortschaften in Brand gesteckt (III, 7, 1). Das war jedoch nur ein Vorspiel. Nun wendet sich der römische Feldherr gegen den Hauptstützpunkt der Juden in jener Gegend Jotapata, wohin die meisten waffenfähigen Feinde sich geflüchtet hatten. Dazu bedurfte es aber einer brauchbaren Heerstraße, besonders für die Reiterei. In 4 Tagen ist sie vollendet. Am 5. Tag, dem 21. Artemisios erscheint Josephus von Tiberias her als der von der jüdischen Regierung bestellte Befehlshaber in der bedrohten Festung (7, 3). Dies wird Vespasian durch einen Überläufer gemeldet. Daraufhin sendet er sofort 1000 Mann ab, um die Stadt zu umzingeln. Er selbst erscheint am Abend des folgenden Tages mit dem gesamten Heer vor der Festung; aber erst tags darauf (also am 23. Artemisios) beginnt der Angriff, der zunächst bis zum 5. Tag (27. Artemisios) fortgesetzt wird. Jetzt verfügt Vespasian die Errichtung eines Belagerungswalles. Das Schlimmste für die Belagerten ist aber der Wassermangel; denn — wie Josephus hervorhebt — ist es eine Seltenheit, daß es in jener Gegend zu der Zeit, in welche die Belagerung fiel, regnet,

[1] Streng genommen Oktober 8/9 usw. Die Gleichung fußt auf sicheren rechnerischen Ergebnissen: Nisan 1 des Jahres 66 = März 16/17; Tišri 1 = Sept. 9/10. Eine Verschiebung der beiden Ansätze um je einen Monat wäre ein kalendarisches Unding und würde auch ohnedies zu nichts führen; denn dann wäre Tišri 1 = Okt. 9/10, also Tišri 30 = Nov. 7/8, was zu keiner der obigen Gleichungen 2.—5. passen würde. Selbst wenn man annähme, daß der oben genannte Sabbat (B. J. II, 19, 2) nicht der 22., sondern der 18. Tišri wäre (vgl. S. 467), so würde das nichts nützen; denn dann wäre Tišri 26 (= November 3/4) = Hyperberetaios 30, was ebenso mit allen obigen Gleichungen 2.—5. in Widerspruch stände.

und Quellwasser gab es nicht. Leider ist der weitere Verlauf der Kämpfe nur durch wenige bestimmte Daten gekennzeichnet: am 20. Daisios wird ein Sturm zurückgeschlagen (7, 29); am 25. Daisios bemächtigen sich Trajan (der spätere Kaiser) und Titus durch einen Sonderzug des benachbarten Japha und machen die Bevölkerung nieder (7, 31); ein gleiches Schicksal bereitet am 27. Daisios Cerealis den Samaritern auf dem Berg Garizim (7, 32). Jotapata aber trotzt noch immer den Schrecken der Belagerung, „als am 47. Tage die Wälle der Römer die Stadtmauer überragten". Am nämlichen Tage wird Vespasian durch den Rat eines Überläufers bestimmt, zur Zeit der letzten Nachtwache die Juden zu überfallen. Es gelingt; bei Tagesanbruch ist Jotapata genommen. Dies geschah im 13. Jahr Neros am Neumond (= Mondneulicht) des Panemos (III, 7, 33—35). Josephus wird gefangen und vor Vespasian und Titus geführt. Der Gefangene offenbart sich als Prophet, indem er den beiden Siegern die Kaiserwürde voraussagt (vgl. Dio 66, 1; Tacitus, Hist. V, 13). Um jeden Zweifel der Glaubwürdigkeit dieser Prophezeiung niederzuschlagen, beruft er sich darauf, daß er auch den Jotapatenern vorher verkündet habe, ihre Stadt werde nach 47 Tagen in Feindeshand fallen und er selbst werde in die Hände der Römer geraten. Gefangene Jotapatener bestätigen diese Aussage.

Was ergibt sich hieraus für die Datierungsweise?

Niese (Hermes XXVIII [1893], 202f.) bringt die 47 Tage heraus, indem er die Zählung mit dem 1. der 4 Tage beginnt, während welcher Vespasian eine Heerstraße nach Jotapata bauen ließ, also am 17. Artemisios, und außerdem — den Gebrauch des tyrischen Kalenders voraussetzend — dem Artemisios und Daisios je 31 Tage zuteilt. Vom 17. Artemisios bis zum 1. Panemos einschließlich verstreichen so allerdings 15 + 31 + 1 = 47 Tage. Dagegen erhob Schürer (Gesch. d. jüd. Volk. I⁴, 612) Einspruch, indem er darauf hinwies, daß die 4 Tage der Herstellung der Straße der Belagerung vorausgingen, also nicht mit eingerechnet werden dürfen; es sei vielmehr anzunehmen, daß das Datum 21. Artemisios nicht zutreffe. Zwingend ist indes die Begründung dieser Auffassung wohl nicht; denn Josephus spricht nicht ausdrücklich von einer 47tägigen Belagerung. Allerdings ist dies der nächstliegende Sinn der Stelle III, 7, 33: „*Τῶν δ' ἀνὰ τὰ Ἰωτάπατα καρτερούντων καὶ παρ' ἐλπίδα τοῖς δεινοῖς ἀντεχόντων τεσσαρακοστῇ μὲν ἡμέρᾳ καὶ ἑβδόμῃ τὰ χώματα τῶν Ῥωμαίων ὑπερῆρθη τὸ τεῖχος . . .*" Die 47 Tage könnten aber auch die Dauer der ganzen Expedition gegen Jotapata sein.

Was zunächst die kalendarische Voraussetzung Nieses betrifft, so ist dieselbe gewiß unzutreffend. Dies ergibt sich schon aus der Tatsache, daß Josephus nicht nur zur Zeit, wo er noch ein freier Jude war (so z. B. der Expedition des Cestius, siehe oben S. 465ff.), sondern auch als Gefangener der Römer (so bei der Belagerung von Jerusalem, siehe unten S. 472ff.) nach dem jüdischen Kalender datierte. Wir haben aber noch einen besonderen Grund: seine Angabe, daß es zu der Jahreszeit, in welche die Belagerung fiel, nur selten regne. Diese hätte — wenn Josephus sich nach dem tyrischen Kalender richtete — am 8. Juni (= 21. Artemi-

sios) begonnen und am 20. Juli (= 1. Panemos) geendet. Und in dieser Jahreszeit, also vom 6. Juni—18. Juli gregor. sollte es zuweilen in Jotapata regnen und zwar so, daß es sich lohnte, das Wasser in Zisternen aufzufangen? Nein, das ist völlig ausgeschlossen! Von den vielen diesbezüglichen modernen Beobachtungen, die hierüber besonders in der Zeitschr. d. Deutsch. Palästina-Vereins (ZDPV) veröffentlicht wurden, seien hier die Ergebnisse Vartans von 1892—1907 herausgehoben, die Exner 1910 in der genannten Zeitschrift S. 163 veröffentlicht hat. Die Beobachtungen wurden in der englischen Station Nazaret (490 m Seehöhe) angestellt, dessen meteorologischen Verhältnisse mit jenen von Jotapata jedenfalls sehr nahe zusammentreffen.

Niederschläge in mm.

im Jahre	92	93	94	95	96	97	98	99	00	01	02	03	04	05	06	07
April	28	8	41	70	40	2	5	29	1		—	14	22	24	47	31
Mai	24	1	3		3	5	0	0	1			—	2	4	25	—
Juni	0	0	0		0	0	0	0	0	—	—	—	0	0	0	—

Die Zahl der Regentage im Mai schwankt hier zwischen 0 und 5 und ist durchschnittlich 2; die im Juni ist 0. Der letzte Regentag liegt zwischen dem 6. April[1] und dem 27. Mai[2] und fällt gewöhnlich etwa auf den 7. Mai. Ähnliche Verhältnisse weist übrigens das ganze Westjordanland auf.

So fiel nach Hilderscheid, Die Niederschlagsverhältnisse Palästinas in alter und neuer Zeit, ZDPV, XXV (1902), S. 60—66 der letzte Regentag mit meßbarem Niederschlag

während der Jahre	am Orte	Seehöhe in Metern	spätestens auf
1880—1889	Sarona	20	V. 25
1896—1900	Haifa	10	V. 26
„	Karmelhôtel	297	V. 25
„	Bethlehem	777	V. 26
1890—1899	Tiberias	—199	V. 30
1860—1899	Jerusalem	800(?)	V. 31

Man beachte ferner, daß in den zuletzt genannten Zeitraum von 36 Jahren das Ende der Regenzeit in 10 Jahren vom 1.—10., in 6 Jahren vom 11.—20., in 7 Jahren vom 21.—27. und nur in einem einzigen Jahr am 31. Mai eintrat.

Unbedenklich können wir daher für Jotapata als spätesten Regentag etwa den 27. Mai annehmen.

Hiernach wäre — falls Niese im Rechte wäre — die Bemerkung des Josephus über den seltenen Regen zur Zeit der Belagerung von Jotapata, ebenso ungereimt wie etwa die Angabe eines Römers, daß es in der ewigen Stadt im Mai selten schneie. Auch wäre es ein vergebliches Bemühen, unter Voraussetzung eines viel größeren Feuchtigkeitsgehalts der palästinischen Atmosphäre im 1. Jahrh. n. Chr. einen ganz erheblich späteren

[1] Exner, a. a. O. S. 132.

[2] So im Jahre 1911 nach Blanckenhorn ZDPV, XXXIV, S. 87.

Endtermin der Regenzeit anzunehmen. Die Niederschläge selbst mögen ja etwas beträchtlicher gewesen sein als heute. Aber ein Unterschied von mehr als einem halben Monat ist wirklich nicht zulässig. Und einen solchen müßten wir annehmen, um die Hypothese zu retten. Denn nach Niese hätte die eigentliche Belagerung am 6. Juni gregor. begonnen, also zehn Tage nach dem letzten heutigen Termin der Regenzeit. Mit der geringen Wassermenge aber, die die allerletzten Niederschläge einbringen mochten, wäre den Jotapatenern sehr wenig geholfen gewesen.

Ganz anders liegen die Dinge, wenn wir bei Josephus auch hier jüdische Daten voraussetzen; denn dann ist Artemisios 21 = Mai 23 24. Da ferner Panemos 1 = Juli 1 2, so liegen zwischen dem Erscheinen der ersten römischen Truppen vor Jotapata und dessen Fall 39 Tage und der Tag des Falls ist der 40. Da nun das Datum Panemos 1 unanfechtbar ist (es folgt [B. J. III, 9, 1] am Panemos 4 der Aufbruch Vespasians nach Ptolemais), so ergeben sich folgende drei Möglichkeiten. Entweder: das Datum Artemisios 21 ist irrig und es sollte dafür Artemisios 14 stehen; oder: die Frist von „47 Tagen" ist zu reduzieren; oder endlich: letztere umfaßt die ganze vom 1. Tage der kriegerischen Operationen Vespasians an verflossene Zeit, also das ganze 7. Kapitel des III. Buches. Die beiden ersten Annahmen sind jedoch schwerlich zulässig. Denn wie sollte im Hebräischen oder Griechischen aus 14 durch Verschreibung 21 geworden sein? Noch eher ist es denkbar, daß statt 47 ursprünglich 44 dastand; dann wäre die Frist vom 1. Tag der Herstellung einer Heerstraße nach Jotapata an gerechnet. Dagegen spricht aber die zweimalige Erwähnung der „47 Tage". Gegen die dritte Annahme könnte man nur geltend machen, daß das 7. Kapitel mit der Einnahme von Gabara beginne, die mit der folgenden von Jotapata nichts zu tun habe. Dem ist jedoch nicht so. Die Einnahme und Zerstörung von Gabara und den umliegenden Ortschaften war eine notwendige Rückendeckung; außerdem hatten sich die dortigen jüdischen Streitkräfte gerade nach Jotapata zurückgezogen; endlich galt ja das ganze Unternehmen Vespasians vornehmlich diesem festen Platz, dessen Truppen den Römern unter Placidus so übel mitgespielt hatten.

Wir sind demnach der Ansicht, daß die kriegerischen Operationen Vespasians Artemisios 14 (= Mai 16 17) bei Gabara begannen und die „47 Tage" bei Josephus sich so zusammensetzen: 3 Tage für die Einnahme und Zerstörung von Gabara und der umliegenden Dörfer; 4 Tage für den Bau der Heerstraße nach Jotapata; 40 Tage Dauer der Belagerung des letzteren.

Dabei bleibt aber die Möglichkeit bestehen, daß der ruhmredige Festungskommandant Josephus absichtlich den terminus a quo seiner „47 Tage" nicht angab und sich so ausdrückte, daß nicht genau nachprüfende Leser leicht zu der Meinung verleitet werden konnten, er habe den Platz so lange gehalten.

d) Datum der Besetzung von Gadara, der Hauptstadt Peräas (68 n. Chr.).

Um sich gegen den aufrührerischen Teil der Bevölkerung zu schützen, bitten die Vornehmen von Gadara den römischen Feldherrn, ihre Stadt zu besetzen. Dem entspricht Vespasian am 4. Dystros (B. J. IV, 7, 3) und kehrt hierauf wieder nach Cäsarea zurück, während er Placidus befiehlt, die entflohenen Rebellen von Gadara zu verfolgen. Dem General gelingt es, die Eroberung von Peräa bis auf die Festung Machärus durchzuführen (IV, 7, 4—6); Vespasian selbst beschränkt sich während des Winters (der Regenzeit) darauf, sich die eroberten Plätze durch Besatzungen zu sichern und die zerstörten Ortschaften wieder wohnlich zu machen. Gegen Beginn des Frühjahrs (ὑπὸ δὲ τὴν ἀρχὴν τοῦ ἔαρος) aber bricht er, diesmal mit dem größten Teil des Heeres, abermals von Cäsarea auf, um seine Eroberungen bis nach Idumäa hinein auszudehnen (IV, 8, 1). Aus der Zeitfolge dieser Ereignisse ersieht man klar, daß die Besetzung Gadaras geraume Zeit vor Frühlingsanfang erfolgte. Dieser Tatsache fügt sich die Annahme, daß Dystros = Adar, vollkommen. Denn

68 n. Chr. Adar 4 = Februar 25 26.

Dagegen kann eine Datierung nach dem Kalender von Tyrus oder dem von Askalon gar nicht in Betracht kommen; denn

nach dem Kalender von Tyrus : Dystros 4 = März 21
„ „ „ „ Askalon: „ 4 = „ 30.

Die Unmöglichkeit, daß Josephus sich des syro-makedonischen Kalenders oder des von Gaza bedient habe, läßt sich in dem vorliegenden Einzelfall allerdings nicht nachweisen. Wir sind aber auch darauf nicht angewiesen, da eine solche Datierung durch alle der sub a, b, c und e erwähnten Fälle endgültig ausgeschlossen ist.

e) Daten aus der Zeit der Belagerung Jerusalems (70 n. Chr.).

Der Gebrauch des jüdischen Kalenders ist hier in folgenden Fällen bezeugt:

1. Nach B. J. VI, 2, 1 wurde das tägliche Morgen- und Abendopfer am 17. Panemos eingestellt; nach Mišna Taanit IV, 6 geschah dies am 17. Tammuz; also Panemos = Tammuz. Wir fügen hinzu: Alle andern Kalenderformen sind ausgeschlossen; denn im

Jahr 70 n. Chr. Tammuz 17 = Juli 13/14 (sicher); dagegen
in Tyrus: Panemos 17 = August 5
syro-makedon.: „ 17 = Juli 17
in Gaza: „ 17 = „ 11
in Askalon: „ 17 = August 10

2. Nach B. J. VI, 4, 5 haben die Römer den Tempel am 10. Loos zerstört, an welchem auch der erste Tempel von den Babyloniern verbrannt worden sei. Letzteres geschah aber nach Jeremias LII, 12 am 10. des 5. Monats (dem hebräischen Ab); also Loos = Ab.

Auch hier sind die vier andern Kalenderformen ausgeschlossen; denn im

Jahr 70 n. Chr.	Ab	10 =	August	5 6 (sicher); dagegen
in Tyrus:	Loos	10 =	„	29
syro-makedon.:	„	10 =	„	10
in Gaza:	„	10 =	„	3
in Askalon:	„	10 =	Sept.	7

In beiden Fällen erweist sich also nicht einmal der Zufall der Annahme eines andern Kalenders als des jüdischen günstig. Wir verfügen aber noch über einen weiteren Beleg aus dem gleichen Jahr.

3. Ist wirklich Loos = hebr. Ab, so muß ersterer natürlich im nämlichen Jahre auch gleich viele Tage zählen wie letzterer. Dem ist in der Tat so. Die Anzahl der Tage des Loos ergibt sich in unzweideutiger Weise aus folgenden Angaben des Josephus. Nach VI, 8, 1 nahm Titus am 20. Loos die Dammarbeiten an der Oberstadt in Angriff und nach VI, 8, 3 waren dieselben am 7. Gorpiaios fertig. Da nun nach hebräischer Zählweise sowohl der Tag, an welchem etwas begann, wie auch der Tag, an welchem etwas endete, stets als vollwertig mitgerechnet wird [1], so ist der 7. Gorpiaios der 18. Tag und hat der Monat Loos 30 Tage. Aber auch dem Mondmonat Ab kommen 30 Tage zu; denn der Berechnung zufolge ist

70 n. Chr.	Ab	1 =	Juli	27 28
„ „	„	Elul 1 =	August	26 27

Durch dieses dritte Zeugnis allein wird freilich nur der syro-makedonische Kalender (weil hier Loos [= August] 31 Tage zählt) und der von Gaza (wo Loos 20 = August 13, Gorpiaios 7 = Sept. 4, also das Intervall nicht 18, sondern 23 Tage betrüge) völlig ausgeschlossen; aber es genügt vollauf, daß durch die beiden andern Zeugnisse aus dem gleichen Jahr auch der Kalender von Tyros und Askalon mit Sicherheit ausscheiden.

Damit ist allseitig und mit zwingender Evidenz bewiesen, daß Josephus alle Ereignisse des jüdischen Krieges durchweg nach dem damaligen jüdischen Kalender datiert hat.

Da wir andererseits auch das Verhältnis dieses Kalenders zu dem julianischen bestimmt haben (oben S. 32), so sind wir jetzt in der Lage, alle Daten des Josephus in julianische umzusetzen, was unten S. 480 ff. auch durchgeführt wird.

Das ist jedoch nicht der einzige Gewinn. Ebenso wichtig ist es, daß unsere Untersuchung die Zuverlässigkeit und damit den Wert der Chronologie des Josephus in seinem jüdischen Krieg wesentlich erhöht. Der oben S. 460 erwähnte Vorwurf Hoffmanns und die im Grunde jenem zustimmende Äußerung Schürers (Gesch. d. jüd. Volk.[4] I 757): „Ein Schriftsteller wie Josephus nimmt sich nicht die Mühe der Umrechnung, sondern gibt die überlieferten Daten. Man darf daher von vornherein bei ihm nicht für alle Daten denselben Kalender voraussetzen", erweisen sich

[1] Vgl. z. B. I Sam. 30, 12 f.; Jonas 2, 1 u. Matth. 12, 40 mit Matth. 27, 63; Gen. 42, 17 f.; Esth. 4, 16 u. 5, 1; Tob. 3, 10. 12. Die Nichtbeachtung dieses Umstandes hat Schlatter und Westberg dazu geführt, den 7. Gorpiaios als den 19. Tag aufzufassen und demgemäß den Monat Loos als 31tägig anzusehen.

- mit der S. 462ff. erwähnten selbstverständlichen Ausnahme bezüglich der Regierungsdauer der römischen Kaiser — als unbegründet und hinfällig.

II. Rätselhafte Daten bei Josephus.

a) Chronologische Beziehung zwischen den beiden Tempelbränden unter Nebukadnezar und Vespasian. Ein Widerspruch zwischen Bell. Jud. und Antiq.

Bezüglich der Zeit des Tempelbrandes im 2. Jahr des Vespasian sagt Josephus, Bell. Jud. VI, 4, 5: „Diesen (den Tempel) aber hatte Gott schon längst zum Feuer verurteilt und es war gerade der verhängnisvolle Kreis der Zeiten (*ἡ εἱμαρμένη χρόνων περίοδος*) am 10. Tag des Monats Loos abgelaufen, an dem auch der frühere Tempel von dem babylonischen Könige in Brand gesteckt worden war." Hiernach bezeichnet der makedonische Name Loos denselben Monat wie der Abu, der 5. des Lunisolarjahres, an dessen 10. Tag die Babylonier den Tempel anzündeten; denn wie konnte man von einer *χρόνων περίοδος* reden, wenn die beiden Grenzdaten V. 10 und Loos 10 nicht völlig gleichsinnig wären, sich nicht auf denselben Kalender bezögen?

Wie kommt aber derselbe Josephus (mindestens 15 Jahre) später in seinen Antiquitates X, 8, 5 dazu, den Tempelbrand unter Nebukadnezar auf den **1.** Tag des 5. Monats zu setzen? Zunächst ist man versucht, ein Schreibversehen anzunehmen; dies ist jedoch ganz unzulässig; denn der 1. Monatstag wird hier nicht durch ein leicht zu verwechselndes Zahlwort oder Zahlzeichen ausgedrückt, sondern durch *τῇ νουμηνίᾳ*, was gewöhnlich den Neulichttag (1. Tag des Mondmonats), aber auch - im übertragenen Sinne — den 1. Monatstag überhaupt bedeuten kann (vgl. Plutarch, Galba 22: *ἡ νουμηνία τοῦ πρώτου μηνός, ἣν καλάνδας Ἰανουαρίας καλοῦσιν* und andere Stellen bei Schürer, Gesch. d. jüd. Volk.[4] I, 759). Ebenso unhaltbar ist die Ansicht Westbergs, jenes Datum V. 1 sei = Loos (August) 1, also Abu 10 = August 10; denn abgesehen davon, daß man die julianischen Monate nicht durch Ordnungszahlen bezeichnete, widersprächе diese Ausdrucksweise bei Josephus seiner treuen Wiedergabe des Jeremiasdatums der Eroberung der Stadt: (IV. 9 des 11. Jahres des Zedekias) im gleichen Kapitel 8, 2, falls man nicht annehmen wollte, daß auch dieses Datum julianisch, also nicht Dūzu (Tammus) 9, sondern Juli 9 sei. Westberg nimmt freilich einen solchen Anachronismus an; aber seine Voraussetzungen sind — wie unten gezeigt wird — verfehlt. Das Datum V. 1 der Antiq. ist vielmehr = Abu 1, steht also in offenbarem Widerspruch zu dem biblischen Datum V. 10, das auch Josephus bei Abfassung seines Werkes über den jüdischen Krieg als richtig voraussetzt. Woher diese Wandlung?

Zur Beantwortung dieser Frage bedürfen wir der Kenntnis des Zeitraums, der nach Josephus die beiden Tempelbrände (unter Nebukadnezar und Vespasian) voneinander trennt. Es läßt sich aus folgenden Angaben[1] ermitteln.

[1] Vgl. dazu auch ‚Nachträge'.

1. Bell. Jud. VI, 4, 8: Vom salomonischen Tempelbau bis zur Zerstörung unter Vespasian im Jahre 70 n. Chr. . . . 1130 Jahre 7 Monate 15 Tage;
2. Antiq. X, 8, 5: Vom salomonischen Tempelbau bis zum Brand des Tempels unter Nebukadnezar . . . 470 Jahre 6 Monate 10 Tage;

Also liegen zwischen den beiden Bränden . . . 660 Jahre 1 Monat 5 Tage.

[Hiernach würde die erste Zerstörung des Tempels in das Jahr (660—69) = 591 v. Chr. fallen, während 587 v. Chr. das richtige Jahr ist. Da Josephus, Antiq. X, 8, 5 (in Übereinstimmung mit Jeremias LII, 12 und 29) das Ereignis dem 11. Jahr Zedekias und dem 18. Jahr Nebukadnezar zuweist, so hat er deren Regierung um vier Jahre zu früh angesetzt. Der Fehler seiner Berechnung oder der ihm zu Gebote stehenden Listen kann jedoch nicht in den Zeitbereich von Nebukadnezar bis Cyrus fallen; denn contra Apion. I, 21 gibt er ganz richtig an, daß zwischen der Zerstörung des Tempels im 18. Jahre Nebukadnezars und dem Wiederaufbau im 2. Jahre des Cyrus 50 Jahre verflossen; 587—537 = 50].

Da sowohl das mittlere Jahr des julianischen Kalenders wie auch das des verbesserten Metonischen Zyklus genau $365^1/_4$ Tage beträgt, so dürfen wir diesen Wert auch in den obigen Angaben des Josephus voraussetzen. Demnach sind 660 Jahre 1 Monat 5 Tage = 241065 + 30 + 5 = 241100 Tage. Da nun dieser Zeitraum mit dem gleichen Datum (Abu 10) des Lunisolarjahres beginnt und schließt, so müssen die 241100 Tage wenigstens nahezu eine volle Anzahl mittlerer synodischer Monate umfassen. Der genaue Betrag desselben ist nach dem Ergebnis der babylonischen Astronomen $= 29^d\,12^h\,44^m\,3^1/_3{}^s = 29.^d530594\ldots$ (= M). Mit dieser Größe hat aber Josephus sicher niemals operiert. Andernfalls hätte er erkennen müssen, daß das von ihm angenommene Intervall zwischen den beiden Bränden irrig ist oder er wäre dazu geführt worden, das Datum des ersten Brandes um 12 Tage zu reduzieren. Denn 241100 = 8164 M + 12.2 Tage. Für Josephus lag ohnehin ein anderer Wert viel näher, nämlich der, welcher sich aus der des Lunisolarkalenders seiner Zeit ergab: der mittlere Wert des Monats im Metonischen oder in dem von Kalippos verbesserten Zyklus.

Die Dauer des mittleren Monats (M) und des mittleren Jahres (J) beider Zyklen sind bekanntlich folgende:

Im 19jährigen Metonischen Zyklus [= 235 Monate = (125 × 30 + 110 × 29 =) 6940 Tage]:

$$M_1 = \frac{6940}{235} = 29.^d53191\ldots \qquad J_1 = \frac{6940}{19} = 365.^d26313\ldots;$$

im 76jährigen Kalippschen Zyklus [= 235 × 4 Monate − 1 Tag = ((125 × 30 + 110 × 29) + 4 − 1 =) 27759 Tage]:

$$M_2 = \frac{27759}{940} = 29.^d53090\ldots \qquad J_2 = \frac{27759}{76} = 365.^d25\ldots$$

Setzen wir nun zunächst voraus, Josephus habe den letzteren Zyklus benützt, da hier der geläufige Betrag des Jahres (= $365^1/_4$ Tag) gilt. Legt man der Berechnung den genauen Wert von M_2 zugrunde, so ergibt sich

$$241100 \text{ Tage} = 8164\ M_2 + 10.1 \text{ Tage}.$$

Das Intervall zwischen den beiden Tempelbränden ist also um zehn Tage größer als eine volle Anzahl von mittleren synodischen Monaten des Kalippschen Zyklus. Wählt man für M_2 den Näherungswert $29.^d531$, so beträgt jener Überschuß 9 Tage. Diese mathematische Erwägung mußte Josephus dazu führen, entweder das irrtümlich angenommene Intervall von 660 Jahren 1 Monat 5 Tagen aufzugeben oder das Anfangsdatum (V. 10) um 10, event. 9 Tage, also auf den letzten Tag des Tammuz (IV.) oder auf den 1. Tag des Abu (V. 1) zurückzuschieben. Die Wahl des letzteren war indes nicht nur durch eine etwaige weniger genaue Berechnung begründet. Die 8164 mittleren Monate umfassen ja nicht unbedingt ebenso viele Tage wie die gleiche Anzahl der bald 30, bald 29 Tage währenden Kalendermonate; es ist vielmehr eine Differenz von 1 Tag leicht möglich. Dies selbst dann, wenn M_2 absolut genau wäre und die 8164 Monate zugleich eine vollkommene Mondperiode darstellten, d. h. eine solche, nach deren Ablauf der Mond zur gleichen Bahngeschwindigkeit zurückkehrt. Es bleiben dann immer noch die Schwankungen in der Zeit des Neulichts, des Signals für den Monatsanfang und damit zugleich der Monatsdauer. Um diese Unsicherheit konnte auch Josephus wissen, wenn er sich auch über deren Gründe wohl keine Rechenschaft zu geben vermochte. Hier kommt also der Grundsatz zur Geltung: in dubio libertas. Es lag aber auch noch ein bestimmender Grund vor: die Autorität der Bibel und der Tradition. Beide setzen das Ereignis in den 5. Monat. Und dem durfte Josephus — sei es aus Überzeugung oder kluger Rücksichtnahme — ohne zwingenden Grund nicht widersprechen.

Wir haben bis jetzt angenommen, Josephus habe sich der mittleren Werte des Sonnenjahres und des synodischen Monats, welche dem Zyklus des Kalippus zugrunde liegen. Setzen wir nun den Fall, er habe mit den Werten des einfachen metonischen Zyklus:

$$M_1 = \frac{6940}{235} \text{ Tage}; \qquad J_1 = \frac{6940}{19} \text{ Tage gerechnet!}$$

Demgemäß wäre das Intervall zwischen den beiden Tempelbränden von

660 Jahren 1 Monat 5 Tagen = 241108.7 Tagen
= 8164 M_1 + 10 (bzw. 9) Tage.

Das Resultat der Rechnung ist also dasselbe wie vorhin und demgemäß auch die chronologische Folgerung. Einen der beiden Wege hat Josephus oder sein Gewährsmann sicher eingeschlagen.

So erklärt sich in ungezwungener Weise das merkwürdige Datum in Antiq. X, 8, 5 und dessen Gegensatz zur Stelle Bell. Jud. VI, 4, 5.

Was jedoch Josephus bewog, die Nachrichten über den Zeitunterschied der beiden Tempelbrände der früher (B. J. VI, 4, 5) angenommenen (zutreffenden) Beziehung ihrer Tagdaten vorzuziehen und infolgedessen das Datum des ersten Brandes um neun Tage zurückzuschieben, können wir nicht ermitteln. Diese Wandlung ist indes bei dem Verfasser der Antiquitates um so weniger auffallend, als er auch sonst, wo er Überlieferungen aus weit zurückliegender Zeit verwertet, sich sogar im gleichen Buche widerspricht. So berichtet er Antiq. VI, 14, 9, Saul habe bei Lebzeiten

Samuels 18 und nach dessen Tod noch weitere 22 Jahre regiert (also zusammen 40, wie auch Paulus bei Lukas, Act. 13, 21 angibt); nach Antiq. X, 8, 4 dagegen hat Saul 20 Jahre geherrscht.

Nach unseren Darlegungen kann es auch nicht zweifelhaft sein, daß das Datum des Tempelbrandes unter Vespasian sich auf den jüdischen Lunisolarkalender bezieht, daß also Loos 10 = Ab 10.

Nun begann im Jahre 70 n. Chr. Ab 1 am Abend des Juli 27 (sicher). Also Ab 10 = August 5/6.

Der 5. August war ein Sonntag; mit Sonnenuntergang dieses Tages begann der 10. Ab und zugleich der Tag, an dem der Tempel in Flammen aufging. Nach Bell. Jud. VI, 4, 1 hatte Titus bereits am 8. Ab (Samstag, 4. August) an die Tempeltore Feuer anlegen lassen, das auch die Hallen ergriff. „Denselben Tag und die folgende Nacht (Samstag auf Sonntag) wütete der Brand; denn sie konnten die Hallen nur einzeln und nicht alle zugleich in Flammen setzen." Dieser Brand der Hallen wird von der rabbinischen Tradition (nicht mit Unrecht) als Beginn der Tempelzerstörung betrachtet; denn nach ihr fällt letztere auf den Vorabend des 9. Ab (also den letzten Teil des 8. Ab) (vgl. Schürer a. a. O. I[4], 631).

So bestätigt auch die Überlieferung, daß Loos 10 nicht = Aug. 10 sein kann, sondern August 5 6 sein muß.

b) Die Zeit der die kommende Zerstörung verkündenden Vorzeichen (Bell. Jud. VI, 5, 3).

Nach der Schilderung des Tempelbrandes erinnert Josephus an eine Reihe von Vorzeichen der Verwüstung, die lauten Warnungsstimmen Gottes, welche das betörte und verblendete Volk nicht beachtet habe.

Einige von diesen Erscheinungen sind für die Beurteilung der Chronologie des Josephus von Bedeutung, da sie geeignet sind, irrige Ansichten über seine Datierungsweise zu beseitigen.

1. Josephus beginnt seinen Bericht also: „Eine solche (Warnungsstimme) war es, als ein schwertähnliches Gestirn über der Stadt stand und ein Komet ein Jahr lang (am Himmel) blieb; und abermals, als gerade vor dem Abfall von den Römern und der Entscheidung für den Krieg, als das ganze Volk sich eben zum Feste der Ungesäuerten Brote am 8. Tag des Monats Xanthikos versammelt hatte, um die 9. Stunde der Nacht den Altar und den Tempel ein so starkes Licht umstrahlte, daß man glaubte, es sei heller Tag, eine Lichterscheinung, welche etwa eine halbe Stunde dauerte."

Hiernach wurde das schwertähnliche Gestirn und der Komet während des Krieges oder längere Zeit vor demselben gesehen; die geheimnisvolle Lichterscheinung dagegen fiel in die Zeit kurz vor Ausbruch des Krieges, also wahrscheinlich in das Jahr 66 n. Chr., sicher aber in den Zeitraum 64–66 (April). Das Monatsdatum Xanthikos 8, das wir einstweilen als richtig voraussetzen müssen, trifft ferner nach dem Text mit dem ‚Fest der Ungesäuerten Brote' zusammen[1], das bekanntlich alljährlich Nisan 15

[1] Petavius, De doctrina temporum, lib. II cp. XXVI, stellt dies allerdings in Abrede, indem er sagt: „Non dicit (Josephus) Azymorum festum in VIII incidisse Xanthici

gefeiert ward. Hier kann demnach — im Gegensatz zu Bell. Jud. V, 3, 1 und Antiq. III, 10, 5, wo als Datum des genannten Festes Xanthikos 15 angenommen wird — Xanthikos nicht mit dem jüdischen Nisan identisch sein. Aber welchem von den in Betracht kommenden Kalendern (siehe oben S. 459) gehört denn das Datum Xanthikos 8 an?

Nun war im Jahre	64	65	66 n. Chr.
Nisan 15 =	Xanth. 21	Xanth. 9	Dystr. 30 n. d. syro-mak. Kal.
„ 15 =	„ 4	Dystr. 23	„ 13 „ „ tyrischen „

Von allen diesen Daten könnte aber höchstens 65 Xanth. 9 als brauchbar gelten. Wir haben freilich auch noch die Tageszeit ‚in der 9. Stunde der Nacht' zu beachten und demgemäß Nisan 15 = Xanthikos 10 zu setzen, falls der Tag des syro-maked. Kalenders mit Mitternacht beginnen würde. Doch ist es kaum zweifelhaft, daß der Tag vom Morgen an gerechnet würde. Immerhin bleibt eine Differenz von + 1 Tag. Um sie zu beseitigen, müßte man Nisan 1 auf März 25 (statt März 26) setzen, was nicht angeht, da März 25 5.h5 p. m. (Jerus. Zeit) erst Neumond war und die Sichel frühestens am Abend des folgenden Tages gesehen werden konnte.

Doch auch abgesehen von dieser Unstimmigkeit bleibt gegen das Datum Xanthikos 8 ein nicht zu beseitigendes Bedenken. Wie konnte denn Josephus dazu kommen, dieselben (makedonischen) Monatsnamen in ganz verschiedenem Sinne zu gebrauchen? Wir haben oben den Nachweis erbracht, daß derselbe sonst stets nach dem jüdischen Kalender datiert (vgl. S. 464 ff.). Eine Abweichung von dieser Regel ließe sich nur verstehen, wenn Josephus eine Quelle benützt hätte, von der er irrtümlich voraussetzt, daß ihre Daten auf dem gleichen Kalender beruhen, nach dem er selbst zu datieren pflegte. Das ist aber in unserem Falle ganz ausgeschlossen, da es sich um eine Hauptfestzeit seines Volkes handelt. Auch kann man nicht sagen, ‚Xanthikos 8' sei eine lediglich für nichtjüdische Leser bestimmte chronologische Erläuterung; denn dann hätte er eben dieselben in all den Fällen, wo seine makedonischen Namen tatsächlich jüdische Monate bezeichnen, in die Irre geführt. So werden wir zu der Annahme ge-

sed portentum istud VIII. illo die contigisse cum ad celebritatem Judaei undique convenirent, nam diu ante festum ipsum diem concursus fiebat: ut ex Evangelica historia constat, in qua Christus Dominus ante VI. dies Paschae ab ingenti turba honorifice dicitur exceptus esse, quae ad diem festum convenerat." Diese Erklärung scheint auf den ersten Blick sehr einleuchtend. Schaut man aber näher zu, so regen sich doch Bedenken. Zunächst kann doch die Stelle *ἀθροιζομένου τοῦ λαοῦ πρὸς τὴν τῶν ἀζύμων ἑορτήν, ὀγδόῃ δ' ἦν Ξανθικοῦ μηνός* . . . kaum anders verstanden werden als so: das versammelte Volk war gerade im Begriff, das Fest der Ungesäuerten Brote zu feiern und war so Zeuge der nächtlichen Lichterscheinung. Ferner ist es wohl richtig, daß schon längere Zeit vor dem Fest sich viele in Jerusalem einzufinden pflegten (Joh. 11, 55; 12, 1; vgl. auch oben S. 447); hier jedoch ist von *ὁ λαός*, also der Gesamtheit des Volkes die Rede. Vor allem aber bliebe es unverständlich, daß das Volk in der Nacht (es war die 9. Stunde, 2–3h nach Mitternacht) schon eine Woche vor dem Fest sich im oder am Tempel versammelt habe. Waren doch die Tempeltore während der Nacht verschlossen und wurden erst am 14. Nisan (Xanthikos) geöffnet (vgl. Bell. Jud. V, 3, 1), damit das Volk seine Andacht verrichte. Diese Gründe dürften es mindestens als rätlich erscheinen lassen, nach einer anderen Lösung zu suchen.

drängt: das Datum Xanthikos 8 könne kaum stimmen, es müsse wohl ursprünglich Xanthikos 15 dagestanden haben. Wie aber konnte sich ein solcher Fehler einschleichen? Um dies zu verstehen, muß man sich daran erinnern, daß Josephus sein Werk zuerst aramäisch abfaßte und dann erst ins Griechische übertrug (er selbst bezeugt dies ja im Vorwort seiner allein auf uns gekommenen griechischen Ausgabe). Bei dieser Übertragung konnte es aber leicht geschehen, daß von der Zahl ה׳ (= 15) ׳ (= 10) übersehen und ה (5) mit ח (8) verwechselt wurde. Josephus selbst freilich hätte diesen Irrtum gewiß ebensowenig begangen, wie wir etwa Ostern auf Donnerstag fallen lassen würden. Wohl aber konnte dies ein nichtjüdischer Übersetzer leicht fertig bringen. Daß Josephus von der Mitwirkung eines solchen in seinem Vorwort zum Bell. Jud. nichts meldet, darf uns nicht wundern. Das paßt ja ganz zu seiner bekannten Eitelkeit, die sich nicht nur in Anpreisung seines strategischen Talents und seiner Prophetengabe, sondern auch in dem Ruf eines guten Kenners des Griechischen gefiel. Erst in seiner Apologie des Judentums Contra Apionem I, 9 (also mehr als 15 Jahre später) gesteht er, daß er bei der Abfassung des Bell. Jud. ‚um der griechischen Sprache willen einige Mitarbeiter beigezogen' habe. Und auch dieses Geständnis — allem Anschein nach durch die l. c. I, 10 erwähnte scharfe Kritik veranlaßt — verrät noch nicht die volle Wahrheit. Josephus hat nicht einmal die Übersetzung seiner ‚Mitarbeiter' überall sorgsam nachgeprüft.

Etwaige Bedenken gegen unsere Erklärung des Ursprungs des Fehlers werden verschwinden, wenn es uns gelingt, an einer andern Stelle der gleichen Schrift eine ganz ähnliche Verwechslung nachzuweisen. Und eine solche findet sich schon wenige Zeilen später, im gleichen Kapitel und Abschnitt.

2. Josephus berichtet dort von einem weiteren und besonders unheimlichen Vorzeichen, dem Auftreten eines gewissen Jesus, Sohnes des Ananos, der 4 Jahre vor dem Krieg am Laubhüttenfest seinen Weheruf über Jerusalem ausstieß und diesen ‚7 Jahre und 5 Monate' hindurch wiederholte, bis er bei der Belagerung seine Weissagung in Erfüllung gehen sah und bei seinem letzten Weheruf an der Stadtmauer von einem mittelst Wurfmaschine geschleuderten Steine tödlich getroffen wurde.

Das erste Auftreten des Unglückspropheten fällt auf das Laubhüttenfest, also auf Tišri 15 (= Oktober 8) des Jahres 62. Gehen wir von hier 7 Jahre und 5 Monate weiter, so kommen wir bis 70 anfangs März. Damals hatte aber die Belagerung noch gar nicht begonnen; denn Titus gelangte erst kurz vor dem Osterfeste vor den Mauern Jerusalems an und das Lager ward erst am 14. Xanthikos (14. April) daselbst aufgeschlagen (Bell. Jud. V, 13, 7; vgl. V, 3, 1).

Die Angabe ‚5 Monate' ist also sicher unrichtig. Offenbar hat der griechische Übersetzer ה statt ח (5 statt 8) gelesen[1], da eine andere Ver-

[1] Auch WESTBERG l. c. p. 13 sq. nimmt eine solche Verwechslung an; aber seine Begründung beruht auf irrigen Voraussetzungen und falscher Berechnung. Er sagt: „Jesus erhob seinen Klageruf am 15. Tišri zur Zeit der Laubhütten im Jahre 63 n. Chr. (sic), in

wechslung nicht denkbar ist. Ist dem so, dann muß 7 Jahre + 8 Monate nach dem 15. Tišri des Jahres 62 die Stadtmauer mit Wurfmaschinen beschossen worden sein. Denn bei einer solchen Gelegenheit war es ja, wo der Seher Jesus von einem schweren Geschoß getroffen seinen Geist aufgab. Josephus hat das Intervall natürlich nach jüdischer Art berechnet, nämlich vom 15. Tišri 62 bis 15. Tišri 69 7 Jahre; von da bis zum Tod des Sehers 8 Monate. Nun war aber das Jahr 69 70 ein Schaltjahr [1]; durch Addition von 8 Monaten zum 15. Tišri 69 kommen wir daher zum 15. Ijjar des Jahres 70. Und gerade um diese Zeit — nämlich 12.—15. Artemisios (Ijjar) — war es, daß Titus die zweite Mauer beschoß, berannte und erstürmte (siehe S. 494).

II. Ergänzungen der Daten des jüdischen Krieges und deren julianische Entsprechungen.

A. Umsetzung der Daten in julianische.

1. Was zunächst die **Jahre** der Ereignisse betrifft, so besteht darüber nicht der mindeste Zweifel [2].

2. Unsere Umsetzung der Monats- und Tagdaten in julianische beruht

a) auf dem S. 464—473 erbrachten Beweis, daß die Daten des Josephus durchweg dem jüdischen Kalender entnommen sind, wonach Xanthikos = Nisan usw.;

dem der 15. Tišri am 26. Sept. war Rechnen wir 7 Jahre 8 Monate hinzu, so kommen wir zum Mai des Jahres 70 n. Chr." Auf das Jahr 63 (statt 62) kommt er, weil er irrtümlich meint, das Jahr 67 (statt 66) sei das erste Jahr des Krieges. Und dieser Irrtum sitzt so fest, daß W. den weiteren Rechenfehler im Betrage eines vollen Jahres nicht merkt. Vom 26. Sept. 63 bis [Ende] Mai 70 verstrichen doch nur 6 (nicht 7) Jahre und 8 Monate.

[1] Siehe oben S. 32.

[2] Josephus selbst sagt schon im Vorwort zum Bell. Jud. 7, daß im 12. Jahr der Regierung Neros der Krieg ausbrach. Genauer ist seine Angabe in II, 14, 4: „im 12. Jahre der Regierung Neros, im 17. der Herrschaft Agrippas, im Monat Artemisios" (66 n. Chr., April). Trotz dieser klaren Aussage eines interessierten Zeitgenossen nimmt WESTBERG an, der Krieg habe erst ein Jahr später begonnen; allein die von ihm a. a. O. S. 9 angeführten Gründe sind ganz unzutreffend.

a) Setzt man den Anfang des Krieges auf das Jahr 66, so bleibt nach W. ein volles Jahr bei Josephus ein leeres Blatt, nämlich das Jahr 69. Das volle Jahr, das „ein leeres Blatt" bilden soll, ist aber weder das Jahr 69, noch ist es tatsächlich eine ereignislose Zeitspanne. Die römischen Waffen ruhten vom Daisios 68 (B. J. IV, 8, 1) bis Daisios 69 (B. J. IV, 9, 9); aber diese einjährige Untätigkeit Vespasians erklärt sich vollkommen aus den politischen Umwälzungen, die sich währenddessen vollzogen: Tod Neros (68 VI. 9), Erhebung Galbas und dessen frühzeitige Ermordung (69 I. 15), Kämpfe zwischen Otho und Vitellius, lauter Ereignisse, welche die Einholung kaiserlicher Weisungen unmöglich machten. Wenn Vespasian trotzdem schon im Daisios 69 die militärischen Operationen wieder eröffnete, so nötigten ihn die wachsenden Erfolge des Simon bar-Giora im südlichen Palästina. Das Unternehmen des römischen Feldherrn endigte mit der fast völligen Unterwerfung Palästinas, Jerusalem und drei andere befestigte Plätze ausgenommen. Zu der weit schwierigeren Belagerung der Hauptstadt konnte Vespasian erst schreiten, nachdem er Juli 69 im Orient und gegen Ende des Jahres (nach der Beseitigung des Vitellius Dez. 20) auch in Rom als Kaiser anerkannt worden war.

b) Auch WESTBERGS wiederholte Berufung auf GRÄTZ(-BRAUN), Gesch. der Judäer, 5. Aufl. ist nicht glücklich; denn „die Unbestimmtheit in der Zeitfolge der Ereignisse", die hier zutage tritt, beruht lediglich darauf, daß GRÄTZ

b) auf den oben S. 32 erwiesenen jüdischen Jahresanfängen der (julian. Äquivalenten des jeweiligen 1. Nisan) für die Jahre 66—70 n. Chr.;

c) auf einer sorgfältigen astronomischen Berechnung des Tages des Mondneulichts und damit zugleich des 1. Tages der einzelnen jüdischen Monate nach den oben S. 33 ff. dargelegten Grundsätzen.

---

die Quellen mißverstanden hat. So in III, 2, 519 Anm. 3, wo behauptet wird, der Aufbruch Vespasians von Cäsarea am 5. Daisios müsse im Jahre 68 erfolgt sein, denn im folgenden Jahr sei Stillstand gewesen. Den Beweis hierfür soll nach GRÄTZ Tacitus Histor. 5, 10 (so lies statt 11) erbringen, wo es von Vespasian heißt: „intra duas aestates cuncta camporum omnesque praeter Hierosolyma urbes victore exercitu tenebat. Proximus annus civili bello intentus quantum ad Iudaeos per otium transiit."

Doch abgesehen davon, daß die Angabe ‚omnes urbes' übertrieben ist — waren doch selbst nach der Eroberung von Hebron (69) noch die Städte Herodeion, Masada und Machärus in jüdischen Händen —, stimmt Tacitus mit der bisherigen Auslegung des Josephus überein. In dem ersten Sommerfeldzug (im 13. Jahr Neros, Bell. Jud. III, 7, 3—35) wird ganz Nordpalästina unterworfen (Eroberung von Jotapata, Tarichea, Gamala, Gis-chala); im zweiten Sommerfeldzug (68 n. Chr.) werden nach der im Frühjahre vorausgegangenen Unterwerfung von ganz Peräa (Machäus ausgenommen) mehrere befestigte Plätze von Idumäa und Samaria erobert, und der siegreiche Vespasian gelangt schließlich am 3. Daisios nach Jericho, um nach den nötigen militärischen Anordnungen nach Cäsarea zurückzukehren (Bell. Jud. IV, 8, 1; 9, 1). Wie kann aber hiernach der in Bell. Jud. IV, 9, 9 erwähnte neue kriegerische Auszug Vespasians am 5. Daisios ebenfalls dem Jahre 68 angehören? GRÄTZ(-BRAUN) hilft sich l. c. einfach damit, daß er das Datum 5. Daisios für unrichtig erklärt. Das ist bequem, aber nützt gar nichts. Das Datum muß bleiben und so erkennen wir in dem Zeitraum vom Daisios 68 bis Daisios 69 jenen ‚proximus annus', der offenbar auch bei Tacitus vom Ende des Krieges im Sommer des Jahres 68 an gerechnet ist und in den auch die Hauptwirren des römischen Bürgerkrieges fallen.

Ebenso verfehlt ist die Bemerkung bei GRÄTZ(-BRAUN), l. c. 522, Anm. 2, welche WESTBERG ebenfalls heranzieht. Beruht sie doch auf der gleichen unzutreffenden Annahme. Gehört nämlich der 5. Daisios nicht dem Jahre 68, sondern dem Jahre 69 an, dann auch die Eroberung von Hebron durch Cerealis (B. J. IV, 9, 9).

Endlich dürfte W. sich auch nicht auf die talmudische Angabe (bei GRÄTZ[-BRAUN] l. c. 507), die Belagerung Jerusalems (gemeint sei der ganze Krieg) habe 3 oder $3^1/_2$ Jahre gedauert, berufen, um 67 als Jahr des Kriegsbeginns darzutun. Die Ansicht, es handle sich hier um die Dauer des „ganzen Krieges", ist ja nicht gerechtfertigt. Was haben denn die Ereignisse zwischen dem Anfang des Krieges (4. Artemisios des 12. Jahres Neros) und dem Unternehmen des Feldherrn Cestius (Ende Hyperberetaios desselben Jahres) mit der Belagerung Jerusalems zu tun? Sein Aufenthalt vor Jerusalem war nur ein kurzes Intermezzo, das mit einem fluchtartigen Rückzug endigte. Erst die planmäßigen Operationen Vespasians, die im Artemisios 67 einsetzten und deren letztes und eigentlichstes Ziel die Eroberung der Hauptstadt war, könnte als eine Belagerung der letzteren im weitesten Sinne gelten. Und gerade drei Jahre später (am 7. und 12. Artemisios 70) hat Titus die erste und die zweite Mauer überwunden. Damit war die Neustadt und die ältere Vorstadt in römischen Händen. Von da bis zur Eroberung der Oberstadt (8. Gorpiaios) vergingen noch 4 Monate. Die „Belagerung" sensu latissimo dauerte somit — je nach der Auffassung — 3 Jahre oder 3 Jahre und 4 Monate. Nur so können die talmudischen Angaben verstanden werden.

c) Entsprechend der unrichtigen Annahme, das Jahr 67 sei das 1. Jahr des Krieges, setzt W. die in B. J. VI, 5, 3 erwähnte Lichterscheinung vom 8. Xantikos auf das gleiche Jahr. Weiterhin nimmt er fälschlich an, Xanthikos = April. So würde sich nach ihm die Gleichung herausstellen Nisan 15 = April 8; da aber im Jahre 67 der Vollmond auf April 18 fällt, so ändert er einfach den 8. Xanthikos des Textes in 18. Xanthikos ab. Daß dieses Verfahren unstatthaft ist, bedarf wohl keiner Erörterung.

Das Ergebnis dieser Berechnung ist folgendes.

Jüdischer erster Monatstag	Entsprechende julianische Daten (der Tag von Mitternacht-Jerusalem an gerechnet).				
	66 n. Chr.	67 n. Chr.	68 n. Chr.	69 n. Chr.	70 n. Chr.
Xanthikos (Nisan) 1	III. 16/17	IV. 3/4	III. 23/24	III. 12/13	III. 31/IV. 1
Artemisios (Ijjar) 1	IV. 14/15	V. 3/4	IV. 21/22	IV. 11/12	IV. 30/V. 1
Daisios (Sivan) 1	—	VI. 1/2	V. 21/22 oder V. 20/21(?)	V. 10/11	V. 29/30
Panemos (Tammuz) 1	—	VII. 1/2	—	—	VI. 27/28
Loos (Ab) 1	VII. 12/13	VII. 31/VIII. 1	—	—	VII. 27/28
Gorpiaios (Elūl) 1	VIII. 11/12	VIII. 30/31	—	—	VIII. 26/27
Hyperberetaios (Tišrī) 1	IX. 9/10	IX. 28/29	—	—	IX. 24/25
Dios (Marḥešvan) 1	X. 9/10	X. 28/29	—	—	—
Apellaios (Kislev) 1	XI. 7/8	—	—	—	—
Audynaios (Ṭebet) 1	—	—	—	—	—
		68 n. Chr.			
Peritios (Šebāṭ) 1	—	I. 24/25	—	—	—
Dystros (Adār) 1	—	II. 22/23 (od. II. 23/24)	—	—	

Nur bezüglich zweier Daten besteht eine kleine Unsicherheit:

1. Der Berechnung zufolge ist 68 n. Chr. Dystros (Adār) 1 = Febr. 22/23 (vom Abend des 22. bis zum Abend des 23.). War jedoch die Mondsichel am Abend des 22. infolge trüben Wetters unsichtbar, so ließ man Dystros (Adār) 1 erst am Abend des 23. beginnen, da der vorausgegangene Monat Peritios (Šebāṭ) bei klarem Himmel nur 29 Tage zählte.

2. Das Datum 68 n. Chr. Daisios (Sivan) 1 ist wahrscheinlich = Mai 21/22; doch ist Mai 20/21 nicht ausgeschlossen.

B. Ergänzung der Daten des Josephus.

1. Chronologische Anhaltspunkte.

Die bei Josephus fehlenden Monats- und Tagdaten lassen sich in vielen Fällen teils mit Sicherheit teils mit Wahrscheinlichkeit ergänzen. Mühelos gelingt dies stets dann, wenn der zeitliche Abstand eines Ereignisses von dem bekannten Datum eines anderen von Josephus selbst unzweideutig angegeben ist. Allein diese Unzweideutigkeit ist in mehreren Fällen zunächst nicht vorhanden, sondern muß durch Untersuchung des Sprachgebrauchs erst noch geschaffen werden.

a) Wie es zu verstehen ist, wenn Josephus berichtet: Cestius kam in Gabao an, verweilte hier 2 Tage und zog am 3. Tage weiter (II, 19, 17), ist bereits oben S. 465 ff. klargestellt worden. Der Tag der Ankunft ist zugleich der erste Tag der zweitägigen Rast.

b) Was ist aber der Sinn von *μετὰ δ' ἡμέρας δύο* (N[iese] V, 473; VI, 68; VI, 166)? Nach dem biblischen Sprachgebrauch (vgl. die oben S. 473 angegebenen Stellen) sollte man erwarten: ‚am nächsten Tag‘. Dem ist jedoch nicht so. Denn zur Bezeichnung des nächsten Tages bedient sich Josephus nicht nur der Formen: *τῇ δ' ὑστεραίᾳ* (N. II, 301; III, 155), *τῇ δ' ἑπιούσῃ* (N. II, 315, 23; II, 542, 7; VI, 236) und *τῇ δ' ἑξῆς* (N. IV, 450), sondern auch *μεθ' ἡμέραν* (N. III, 150; V, 67, 15) und sogar *μετὰ μίαν*

ἡμέραν (N. III, 145). Also kann μεθ' ἡμέρας δύο nur den übernächsten Tag bezeichnen.

Bei Angabe der Zeitdauer einer Handlung ist sowohl der terminus a quo als auch der terminus ad quem eingeschlossen. So waren die Schanzarbeiten, die nach VI, 8, 1 am 20. Loos (16. Aug.) begonnen wurden, nach VI, 8, 4 in 18 Tagen (ἐν ὀκτωκαίδεκα ἡμέραις), am 7. Gorpiaios (2. Sept.) vollendet. Gegen eine solche — auch in Alt- und Neubabylonien gebräuchliche — Zählweise spricht allerdings scheinbar V, 11, 4: „Die Römer brachten die am 12. Artemisios begonnenen Dammarbeiten mit Mühe am 29. nach 17 Tagen (ταῖς δεχεπτὰ ἡμέραις) ununterbrochener Arbeit zustande." Man beachte indes Folgendes. Es fällt hier auf, daß an der nämlichen Stelle nicht nur der terminus a quo und der terminus ad quem, sondern auch die Zeitdauer genannt wird. Eine solche doppelte Bezeugung eines historischen Zeitraums findet sich im ganzen Buche des Josephus nicht wieder, selbst nicht bei viel bedeutenderen Anlässen. Worin liegt der Grund der Annahme? Josephus will nicht nur sagen, an welchen Tagen die Arbeit begann und endete, sondern auch daß sie gerade 17 volle Tage gedauert hat. Die erste Angabe: vom 12. bis 29. allein besagt nur: im Laufe von 18 Tagen; die wirkliche Arbeitsdauer konnte hiernach über 16 und unter 18 vollen Tagen betragen. Die zweite Angabe „17 Tage" hebt jedoch diese Unbestimmtheit auf, ist also keineswegs überflüssig. Ebenso durfte Josephus sich nicht wie im vorausgehenden Fall (IV, 8, 4) begnügen, den terminus ad quem und die 17tägige Dauer anzugeben; denn so würde der semitische Leser, jene Dauer in der landläufigen Weise deutend, zur Meinung verführt worden sein, nicht der 12., sondern der 13. Artemisios sei terminus a quo. Die doppelte Zeitbestimmung in V, 11, 4 bietet also auch eine indirekte Bestätigung der sonst geltenden, oben ausgesprochenen Regel.

Außer den zeitlichen Abständen der Ereignisse erweisen sich auch die gerade eintretenden Feste und Sabbate als sehr nützlich. Letztere freilich geben keine unmittelbare, eindeutige Datierung an die Hand; aber sie schränken doch die Zahl der Möglichkeiten auf ganz wenige Fälle ein und führen so im Verein mit anderen chronologischen Anhaltspunkten zu sicheren oder doch zu wahrscheinlichen Ergebnissen.

2. Nachweise einiger ergänzten Daten der Liste S. 488 ff.

Nr. 2—5. Die Daten 2, 4 und 5 gründen sich auf Nr. 3 (Artemisios 5 = April 19). Dieses Datum aber stützt sich auf folgende Erwägungen.

Der Anfang der Unruhen fällt (nach II, 14, 4) in den Artemisios des 12. Jahres Neros (66 n. Chr.). Das Spottopfer vor der Synagoge in Cäsarea und die sich daran knüpfenden Unruhen geschehen (nach IV, 14, 5) tags darauf, an einem Sabbat. Am 16. Artemisios hält Florus sein Blutgericht über Jerusalem, das auch die Bitte der Königin Berenike nicht einzuschränken vermag. Zwischen dem 1. und 16. Artemisios (Mittwoch) = 15. und 30. April des Jahres 66 n. Chr. liegen aber nur zwei Sabbate:

Artemisios 5 = April 19 und Artemisios 12 = April 26.

Welcher von beiden ist der vorhin erwähnte? Artemisios 12 kann es nicht sein, wie folgende Überlegung lehrt. Die Auswanderung der Juden von Cäsarea nach dem 60 Stadien entfernten Narbata (II, 14, 5) erfolgte gewiß nicht am Sabbbat, sondern (wegen der Sabbatruhe) frühestens tags darauf. Frühestens am gleichen Sonntage gelangte die Gesandtschaft der Juden zu Florus nach Sebaste. Die Nachricht von ihrer Verhaftung konnte frühestens am Montag abends in Jerusalem eintreffen (Sebaste—Jerusalem = etwa 70 km, etwa $15^1/_2$ Wegstunden). Einige Zeit darauf (vgl. II, 14, 6) — frühestens am Dienstag — beraubte Florus den Tempelschatz um 17 Talente. Die Nachricht von den darüber in Jerusalem ausgebrochenen Unruhen erfuhr Florus in Sebaste nicht vor Mittwoch und seine Ankunft mit bewaffneter Macht in Jerusalem erfolgte frühestens am Donnerstag. Tatsächlich fällt aber letztere auf Dienstag den 15. Artemisios. Folglich ist das gesuchte Sabbatdatum nicht Artemisios 12, sondern Artemisios 5 (= April 19).

Nr. 9—11. Diese Ereignisse fallen zunächst sicher zwischen Artemisios 17 (Mai 1) und Loos 7 (Juli 19); vgl. die Liste. Der Tribun Neapolitanus und König Agrippa erschienen gewiß nicht vor 11. Mai in Jerusalem; denn die Benachrichtigung[1] des in Alexandria weilenden Agrippa über die Vorfälle in Jerusalem, seine Reise bis Jamnia, der Aufenthalt daselbst und der Aufstieg nach Jerusalem haben gewiß mindestens 9 Tage gefordert. Andererseits hatte Agrippa angesichts der kritischen Lage gewiß Eile. Wir werden daher annehmen dürfen, daß er mit Neapolitanus um Mitte Mai in Jerusalem eintraf. Die bald darauf folgende wirksame Rede des Königs auf dem Xystos, der Beginn des Wiederaufbaus der im Kampfe gegen Florus abgetragenen Hallen (zwischen der Antonia und dem Tempel) und der Steuereinsammlung fallen gewiß auch noch in den Mai. Die neuen Unruhen dagegen, die erst nach der Eintreibung der rückständigen Steuern (40 Talente) ausbrachen, können kaum vor Juni begonnen haben. Juni ist der Monat des Ausbruchs der eigentlichen Revolution. Ob die Gesandtschaft der Friedenspartei an Florus und Agrippa noch im gleichen Monat oder erst in der ersten Hälfte des Juli erfolgte, läßt sich nicht entscheiden. Die Truppensendung Agrippas dürfte mit Rücksicht auf den erst am 19. Juli einsetzenden Kampf um Mitte Juli erfolgt sein.

Nr. 17—21. Ausgangspunkt der Untersuchung ist Nr. 18, das Datum der Ermordung der römischen Besatzung. Dieses Ereignis geschah an einem Sabbat und zwar nach Gorpiaios 7 (August 18), wo Ananias er-

[1] Josephus sagt nichts davon, daß — wie Cestius — auch Agrippa seitens seiner Schwester Berenike und der Häupter in Jerusalem von den Gewalttaten des Florus Kunde erhielt. Es darf aber als selbstverständlich vorausgesetzt werden, daß wenigstens Berenike ihren Bruder benachrichtigte. Wahrscheinlich hat diesen auch Cestius verständigt; denn es wäre nicht recht verständlich, warum sein Abgesandter Neapolitanus den Weg über Jamnia nahm, wenn Cestius nicht — als Antwort auf seine Meldung — von der Rückreise Agrippas Kenntnis erhalten hätte. Auch in Jerusalem wußte man darum; denn die Hohenpriester, die Vornehmen und der Hohe Rat kamen ihm ja nach Jamnia entgegen.

mordet ward (Nr. **16**), und vor der großen Judenverfolgung in ganz Syrien (Nr. **20**). Diese muß aber spätestens in der 2. Woche des September begonnen haben (vgl. unten). Demnach kommen für Nr. **18** nur folgende Sabbate in Betracht:

Gorpiaios 12 (August 23) 66 n. Chr.
„ 19 („ 30) „
„ 26 (Sept. 6) „

Von diesen scheidet das Datum Gorpiaios 12 schon auf Grund von II, 17, 9—10 aus. Denn die hier erzählten, zwischen dem Tod des Ananias (Gorpiaios 7) und der Ermordung der Besatzung liegenden Ereignisse lassen sich durchaus nicht in einem Zeitraum von 5 Tagen unterbringen [1]. Somit erfolgte die Ermordung der Besatzung Gorpiaios 19 oder 26 (= August 30 oder Sept. 6). Eine weitere Entscheidung wäre nur dann möglich, wenn wir sicher wüßten, wie lange die am gleichen Tag einsetzenden allgemeinen Judenverfolgungen (Nr. **20**) und die sich allem Anschein nach daran anschließenden ersten militärischen Operationen des Statthalters Cestius vor seinem Aufbruch nach Jerusalem (Nr. **21**) gedauert haben; denn Cestius verließ spätestens Sept. 29 Cäsarea, um über Antipatris und Bet-horon gegen Jerusalem zu ziehen. Was die Verfolgungen der Juden und ihre Gegenmaßregeln betrifft (II, 18, 1—8), so machen ihre große örtliche Ausdehnung, ihre teilweise Aufeinanderfolge (also nicht Gleichzeitigkeit) und durch die im Text angedeutete längere Dauer (vgl. N. II, 483, 3) den Eindruck, daß sie mindestens zwei Wochen ausfüllen. Auch für die ersten Operationen des Cestius (II, 18, 9—11: seine Rüstungen, die Expedition gegen die galiläische Stadt Chabulon und Umgebung, die darauf folgenden Teilunternehmungen gegen Joppe, die Umgebung von Narbata und besonders gegen Galiläa) waren wohl insgesamt gegen zwei Wochen erforderlich. Die Richtigkeit beider Schätzungen vorausgesetzt, ist Gorpiaios 19 (Aug. 30) das gesuchte Datum. Es darf natürlich nur als sehr wahrscheinlich gelten. Ein geringerer Grad von Wahrscheinlichkeit kommt dem Datum Nr. **17** (Tod Manaims) zu; es beruht auf Nr. 20 in Verbindung mit der begründeten Vermutung, daß es ein Sabbat war; letzteres deshalb, weil Manaim sich mit großem Prunk und Gefolge in den Tempel zum Gebete begab, als Eleazar und das ganze Volk über ihn herfiel.

Nr. 22—36. Die Richtigkeit unserer Ansätze steht bereits durch die eingehende Untersuchung oben S. 465 ff. im wesentlichen außer Zweifel. Nr. **22—24**, **27** und **36** bedürfen jedoch eines erklärenden Zusatzes.

[1] Auch aus der Nachricht in Megillat Taanit § 14: „Am 17. Elul (Gorpiaios) zogen sich die Römer aus Juda und Jerusalem zurück" scheint geschlossen werden zu dürfen, daß die Ermordung des Restes der Besatzung erst nach dem 17. Gorpiaios erfolgte. In diesem Falle müßte es einem Teil der Besatzung am 17. gelungen sein, sich durchzuschlagen oder zu entfliehen. Doch dürfen wir uns auf jene Nachricht nicht allzusehr verlassen, zumal sie auf einer Verwechslung beruhen könnte. Am 6. Gorpiaios (Datum Nr. **15**) zogen nämlich die Truppen Agrippas ab (die als Hilfstruppen der Römer gelten konnten und auch bei Josephus von den Einheimischen unterschieden werden). Nun ist aber 6. Gorpiaios = **17.** August. Damit war die Möglichkeit einer Verwechslung gegeben.

1. Zu **Nr. 22—24 und 27.** Nach II, 19, 1—2 ward Cestius offenbar schon am Tage seiner Ankunft in Gabao (Nr. **23**) von den Juden angegriffen. Der Angriff fiel aber auf den Festsabbat, den 22. Tišri (wie oben S. 467 bewiesen); also auch die Ankunft in Gabao. Der Weg von Cäsarea bis dorthin konnte leicht in zwei Tagen zurückgelegt werden; aber das unbedeutende Unternehmen gegen das jüdische Lager in der Burg Aphek (bei Antipatris) und die umliegenden Orte bewirkte eine Verzögerung. Deshalb mußte Cestius spätestens am 20. Tišri von Cäsarea aufgebrochen sein (Nr. **21**). — Die Kämpfe am 22. haben sich bis zum Abend, also bis zum 23. hingezogen (Nr. **24**); freilich sagt dies Josephus nicht ausdrücklich; aber es geht aus der darauf folgenden Zählung der Tage hervor; denn hier (Nr. **24**) ist in dem dreitägigen Aufenthalt der 22. nicht eingerechnet. Aus ähnlichem Grund müssen wir annehmen, daß Cestius das Lager auf dem Skopus erst am Abend des 26. bzw. des dann beginnenden 27. Tages bezog (Nr. **27**); denn nach Nr. **28** ist der 27. der 1. Tag der Rast daselbst.

2. Zu **Nr. 36.** Die Auffassung bei Schürer, a. a. O. I[4], 605: „Unter großem Jubel zogen die zurückkehrenden Sieger am 8. Dios (Marcheschwan, etwa November) in Jerusalem ein" ist unrichtig. Dieser Triumphzug konnte frühestens am 11. Dios erfolgen. Denn erst in der Morgenfrühe des 9. Dios begann die Verfolgung des Cestius von Bet-horon aus bis Antipatris (9—10 Wegstunden); dann ging's nach Jerusalem zurück (16—17 Wegstunden). Und dazu die Verzögerung durch Einbringung der Beute!

Nr. 37—38. Die Begründung dieser beiden wahrscheinlichen Daten ist schon oben S. 471 gegeben.

Nr. 50. Das Datum (Gorpiaios 8) bezieht sich auf die Gefangennahme der fremden Aufrührer. Es ist aber nicht ganz sicher, daß dieselbe am Tage der Einnahme von Tarichea erfolgte.

Nr. 55—57. Die drei Daten ergeben sich folgendermaßen. Am 23. Hyperberetaios (21. Oktober), einem Sabbat, fiel die Burgfeste Gamala. An dem nur von Leichen angefüllten, verödeten Ort blieben die Truppen Vespasians gewiß nur kurze Zeit. Die verdiente Erholung sollten sie teils in Skythopolis, teils in Cäsarea finden, wohin sich auch Vespasian begab. Nur Titus hatte noch eine militärische Aufgabe zu lösen: die Niederwerfung von Gis-chala, das der berüchtigte Johannes mit seinen Zeloten beherrschte. Mit 1000 Reitern erscheint Titus — es war wiederum Sabbat — vor der Stadt (Nr. **55**). Berücksichtigt man die Distanz Gamala[1]—Gis-chala[2] und außerdem die beiden Tatsachen, daß Titus am Samstag den 21. Okt. in Gamala noch vollauf zu tun hatte und am hellen Tage vor Gis-chala anlangte, so können die beiden Sabbate nicht identisch sein. Andererseits wäre es unbegreiflich, wenn Titus erst 14 Tage nach dem Fall vor Gis-chala erschienen wäre. Dagegen spricht alles: die Zwecklosigkeit und die politische Gefahr eines solchen Aufschubs, der Ehrgeiz des jungen Titus und zugleich sein Be-

[1] Gamala, heute Dschamle, eine Tagereise östlich vom See Genesareth (so mit Furrer, van Kasteren, Schürer).

[2] Gis-chala, hebr. Gusch-Chalab, heute el-Dschisch, östlich von der Südspitze des Merom-Sees.

dürfnis nach einer baldigen und dauernden Erholung von so langen Strapazen. Deshalb ist es mindestens höchstwahrscheinlich, daß Titus schon am 28. Oktober vor Gis-chala erschien. Damit sind zugleich auch die beiden andern Daten (Nr. **56** und **57**) gegeben.

Nr. 65—69. Die Grundlage der Daten bildet die Gleichung: 69 n. Chr. Nisan 1 = März 12 13. Es könnte nun trotz unserer Darlegungen in Abh. I S. 22 ff. scheinen, daß dieser Jahresanfang einen Monat zu früh angesetzt sei. Die Daten Nr. **66—69** schließen jedoch diese Möglichkeit völlig aus. Vespasian bricht Daisios 5 von Cäsarea auf, um sich der noch nicht unterjochten Teile Judäas bis auf Jerusalem zu bemächtigen. Erst nachdem dies erreicht, kehrt er nach Cäsarea zurück, wo er Kunde erhielt von den Wirren in Rom und der Thronbesteigung des Vitellius. Einige Zeit darauf (Juli 1) ward Vespasian von seinen Truppen in Alexandrien zum Kaiser ausgerufen. Wäre nun Xanthikos (Nisan) 1 (statt = März 13) = April 12, so wäre Daisios (Sivan) 5 = Juni 13. Damals also hätte Vespasian Cäsarea verlassen. Dieser Annahme widerstreiten indes zwei Gründe: 1. Am 13. Juni war die Nachricht vom Siege des Vitellius über Otho bei Bedriacum (14. April) und der Anerkennung des Siegers als Kaiser seitens des Senats (19. April) gewiß schon nach Cäsarea gelangt. Tatsächlich aber erfuhr Vespasian diese Dinge erst nach der Rückkehr aus Judäa. 2. Diese letztere erfolgte spätestens in der zweiten Hälfte des Juni; so aber bleibt für das Unternehmen in Judäa (IV, 9, 9) eine viel zu kurz bemessene Frist.

Nr. 91 und 94. *καταισχάλιειν . . . τοὺς θεμελίους τῆς Ἀντωνίας* hat gewiß nicht den Sinn „die Antonia bis auf den Grund zu schleifen“ (so Kohout S. 441 u. 447); dies schon deshalb nicht, weil die Antonia auch später wenigstens zum Teil noch bestand. Denn von dort aus schaute Titus den folgenden Kämpfen zu (N[iese] VI, 133 und 246), und noch am Tage des Tempelbrandes hatte sich der Oberfeldherr auf die Antonia zur Ruhe begeben (N. VI, 249, 254). Es kann sich also höchstens um die Abtragung eines Teiles der Grundmauern handeln. Dem einzigen Zweck — der Herstellung einer bequemen Straße — genügte es ja auch völlig, daß man das Mauerwerk und die Felsen, auf denen es ruhte, seitlich in einer Breite von einigen Metern schief abschleifte.

Nr. 105. Der Fall von Masāda gehört dem 4. Jahre Vespasians (beachte den Zusammenhang mit VII, 7, 1) an, das am 1. Juli 72 begann. Und so — nicht aber vom 1. Xanthikos (Nisan) an — rechnet auch Josephus[1], wie er auch die Kriegsjahre nicht vom 1. Xanthikos, sondern vom (4.) Artemisios (Ijjar) an zählt. Letzteres erhellt aus IV, 9, 12 (N. IV, 577): „So ward Simon im 3. Jahre des Krieges im Monat Xanthikos Herr von Jerusalem.“ Würde Josephus die Kriegsjahre vom 1. Xanthikos 66 an zählen, so würde der Xanthikos des Jahres 69 (Datum Nr. **65**) nicht dem 3., sondern dem 4. Kriegsjahr angehören. Somit fiel die Eroberung von Masāda, des letzten Bollwerks der Juden, in das Jahr 73 n. Chr. (Xanthi-

[1] Gegen Niese, Hermes XXVIII, 1893, 211 f. Siehe auch die Bemerkungen bei Schürer (im Anschluß an Ewald), Gesch. des jüd. Volk. I⁴, Note 139. Durch das obige Beispiel aus IV, 9, 12 erhalten dieselben eine zuverlässige Stütze.

kos 15). Damit ist zugleich das julianische Monats- und Tagdatum: April 12 gesichert; denn 73 Nisan 1 = März 29. Beachte die interessante Tatsache: die Besatzung von Masāda endete während der Nacht des gleichen jüdischen Festes und Jahrestages (15. Nisan) und zwar durch Selbstmord, an dem sie durch den nächtlichen Überfall von Engaddi (siehe S. 490[1]) im Jahre 67 ihr mörderisches Treiben eröffnet hatte.

C. Chronologische Ordnung der Ereignisse vom Jahre 66—73 n. Chr.

([ ] = Ergänzung; * = wahrscheinlich; ** = sehr wahrscheinlich.)

66 n. Chr.

I. Vorbereitung und Ausbruch der Revolution.

1.	Gallus Cestius, der Statthalter von Syrien, kommt kurz vor dem Fest der Ungesäuerten Brote nach Jerusalem. „Drei Millionen“ Juden erheben bei ihm Klage wider den (anwesenden) Prokurator Gessius Florus (II, 14, 3)	gegen Xanthikos 15 (Nisan)	März 31
2.	Verhöhnung und Belästigung der Juden (Verunstaltung des Zugangs zur Synagoge) in Cäsarea seitens der Griechen. Die Juden erlangen gegen acht Talente scheinbar den Schutz des Prokurators. Wortbruch und Abreise des letzteren nach Sebaste (II, 14, 4)	Artemisios [4] (Ijjar)	April 18
3.	„Am folgenden Tag, einem Sabbat“: Neue Verhöhnung der Juden in Cäsarea durch ein Spottopfer vor der Synagoge (II, 14, 5)	[„ 5]	„ 19 (Samstag)
4.	Abzug der bedrängten Juden von Cäsarea nach Narbata. Einkerkerung ihrer Gesandtschaft durch Florus (II, 14, 5)	[„ 6] frühestens	„ 20
5.	Die Entrüstung hierüber in Jerusalem wird noch gesteigert, als er 17 Talente aus dem Tempelschatz fordert. Einige veranstalten zum Spotte eine Sammlung für den „armen Florus“ (II, 14, 6)	[„ 7—13]	„ 21—27
6.	Rachezug des beleidigten Prokurators gegen Jerusalem (II, 14, 7)	[„ 15]	„ 29
7.	„Am folgenden Tage“ hält Florus über Jerusalem ein furchtbares Blutgericht. Vergebliche Bitte der Königin Berenike um Gnade für ihr Volk (II, 14, 8; 15, 1)	„ 16	„ 30
8.	„Tags darauf“: Neue und hinterlistige Gewalttat des Prokurators. Straßenkämpfe in Jerusalem. Die Juden brechen die Halle zwischen der Antonia und dem Tempel ab. Florus kehrt eingeschüchtert nach Cäsarea zurück (II, 15, 2—6)	[„ 17]	Mai 1
9.	Cestius schickt den Tribun Neapolitanus zur Untersuchung nach Jerusalem. Anfänglich glücklicher Versöhnungsversuch Agrippas. Die Juden bauen die Halle wieder auf und entrichten die rückständigen Steuern (II, 16, 3—5)		Mai, etwa
10.	Neue Unruhen. Verweigerung des Gehorsams gegen Florus. Agrippa wird beschimpft und verläßt hoffnungslos die Stadt. Die Kriegspartei erobert Masāda		Mitte-Ende

	(vgl. Nr. 105). Tempelhauptmann Eleazar (vgl. Nr. 74) wird Leiter des Aufruhrs (II, 17, 1—4)		Juni Juli
11.	Agrippa schickt der Friedenspartei auf Bitten der Hohenpriester und Vornehmen militärische Hilfe (Dareios und Philippus mit 3000 Mann Kavallerie). Die Friedenspartei besetzt jetzt die Oberstadt, die Aufrührer die Unterstadt und das Heiligtum (II, 17, 4, 5)		um Mitte Juli
12.	Erstes Stadium des Bürgerkrieges. „7 Tage" wird ohne Entscheidung gekämpft (II, 17, 5)	[Loos 7—13] (Ab)	Juli 19—25
13.	Die Revolutionspartei dringt „am 8. Tage" mit Hilfe der Sikarier in die Oberstadt ein. Die Paläste des Hohenpriesters und Agrippas und das Archivgebäude stehen in Flammen (II, 17, 6)	[„ 14]	Juli 26
14.	„Tags darauf" machen die Rebellen einen Angriff auf die Burg Antonia und erstürmen sie nach zweitägiger Belagerung (II, 17, 7)	„ 15[—16]	„ 27—28
15.	Manaim wird Herr des Königspalastes. Abzug der Truppen Agrippas. Flucht der Römer in die Königstürme (II, 17, 8)	Gorpiaios 6 (Elul)	Aug. 17
16.	„Am folgenden Tage" werden der Hohenpriester Ananias und sein Bruder Ezechias in ihrem Versteck entdeckt und ermordet (II, 17, 9)	[„ 7]	„ 18
17.	Schreckliches Ende des Tyrannen Manaim. Sein Verwandter Eleazar flieht nach Masāda (vgl. Nr. 105) (II, 17, 9)	[„ 12(?)]*	„ 23(?)
18.	„An einem Sabbat" wird die römische Besatzung auf Befehl Eleazars ermordet (II, 17, 10)	[„ 19]*	„ 30
19.	„Am selben Tage" werden alle Juden in Cäsarea hingeschlachtet (II, 18)	[„ „]*	(Samstag) „ „
20.	Judenverfolgung in Skythopolis, Askalon, Ptolemais, Tyrus, Hippus, Gadara, im Reiche Agrippas II. (und Alexandria). Rachezüge der Juden. Ihre Eroberung der Festen Cyprus und Machärus (II, 18, 1—8) . .		zwischen Aug. 30 und Sept. 20*

II. Der unglückliche Zug des Statthalters Cestius gegen Jerusalem.

21.	Cestius rüstet zum Kampf gegen Jerusalem. Seine Expedition gegen die galiläische Stadt Chabulon. Teilunternehmungen seiner Unterbefehlshaber gegen Jope, den Bezirk von Narbata und die rebellischen Galiläer (II, 18, 9—11)		September,
22.	Cestius rückt in den letzten Tagen des Laubhüttenfestes gegen Jerusalem (II, 19, 1)	[Hyperber. 20-22]	2. Hälfte Sept. 29
23.	Cestius bezieht in Gabao, 50 Stadien von Jerusalem, ein befestigtes Lager (II, 19, 1)	(Tišri) [„ 22]	—Okt. 1 Okt. 1
24.	Trotz der Arbeitsruhe des Festsabbats (sic)[1] treten ihm die Juden von Jerusalem kraftvoll entgegen. Zwar werden sie zurückgedrängt; aber Simon bar-Giora bereitet dem römischen Nachtrab schwere Verluste (II, 19, 2)	„ 22 23	(Mittwoch) Okt. 1
25.	Während Cestius ‚drei Tage' in Gabao verweilt, besetzen die Juden ringsum die Höhen und die Engpässe (II, 19, 2)	„ 23—25	„ 2–4

[1] Siehe oben S. 467.

26.	Vergeblicher Vermittlungsversuch Agrippas II. bei den Juden. Ermordung einer seiner Boten. Cestius drängt die Juden in die Stadt zurück (II, 19, 3—4)	Hyperber.	26	Okt. 5
27.	Cestius bezieht darauf ein Lager auf dem Skopus (II, 19, 4)	[„	26 27]	„ 5
28.	„Drei Tage" verweilt er hier, ohne Jerusalem anzugreifen (II, 19, 4)	[„	27—29]	„ 6—8
29.	Am „4. Tag d. 30. Hyperberetaios" dringt Cestius siegreich bis zur Oberstadt vor (II, 19, 4)	„	30	„ 9
30.	Nach fünftägiger Beschießung ist Cestius am 6. Tag nahe daran die Stadt zu erobern, als er plötzlich den Rückzug befiehlt. Die Juden verfolgen ihn und bereiten seiner Nachhut schwere Verluste (II, 19, 5—6)	[Dios (Marḥešvan)	5]	„ 14
31.	„Am folgenden Tag" rückt Cestius vom Skopus nach Gabao (II, 19, 7)	[„	6]	„ 15
32.	„Zwei Tage" verweilt er unschlüssig in Gabao (II, 19, 7)	[„	6 - 7]	„ 15 - 16
33.	„Am 3. Tag" Abmarsch und schwere Niederlage der Römer bei Bet-horon (II, 19, 8)	„	8	„ 17
34.	Cestius erreicht nachts Unter-Bet-horon, errichtet hier ein Lager, läßt daselbst 400 Mann zurück und entflieht mit dem Rest seines Heeres (II, 19, 9)	[„	9(nachts)]	„ 17 18
35.	„Bei Tagesanbruch" machen die Juden die 400 nieder und verfolgen die Entwichenen bis gegen Antipatris (II, 19, 9)	[„	9(tags)]	„ 18
36.	Die Verfolger kehren dann um, sammeln die reiche Beute, besonders die Kriegsmaschinen und ziehen unter Triumphgesängen in Jerusalem ein (II, 19, 9)	[„	10—11]	„ 19—20

67 n. Chr. [1]

Eroberungszüge Vespasians.

		Jüd. Dat.		Jul. Dat.
37.	Vespasian erobert und zerstört Gabara und Umgebung (III, 7, 1)	[Artem. 14-16]** (Ijjar)	Mai	17—19
38.	Vespasian baut ‚in vier Tagen' für die Reiterei eine Heerstraße nach der Bergfeste Jotapata (III, 7, 3)	[„	17—20]**	„ 20—23
39.	Am ‚5. Tag, 21. Artemisios' übernimmt Flavius Josephus die Verteidigung von Jotapata. Vespasian entsendet 1000 Reiter zur Umzinglung der Stadt (III, 7, 3)	„	21	„ 24 (Sonntag)
40.	„Einen Tag später" erscheint „gegen Abend" Vespasian mit Heeresmacht vor der Feste und umschließt sie mit einem dreifachen Ring (III, 7, 4)	[„	22]	„ 25
41.	‚Am nächsten Tag' erfolgt der erste Sturm, den aber die Juden durch Ausfall zurückschlagen (III, 7, 5)	[„	23]	„ 26
42.	‚Bis zum 5. Tag' ununterbrochener Kampf. Vespasian ordnet jetzt die Errichtung eines Belagerungsdammes an (III, 7, 6 u. 8)	[„	27]	„ 30

[1] In diesem Jahr überfielen die Sikarier von ihrer den Römern im Juni 66 entrissenen Feste Masada aus das 16 km nördlich davon gleichfalls am Toten Meer liegende Städtchen Engaddi. Es war in der Nacht des Festes der Ungesäuerten Brote (IV, 7, 2) — Xanthikos 15 (Nisan) — April 18

Vgl das Schicksal Masadas, Nr. 105

43-44. (Sonderunternehmungen während der Belagerung von Jotapata:)					
43. Nach siegreicher Expedition Trajans gegen Japha (in Galiläa) erstürmt Titus die Innenmauer der Stadt (III, 7, 31)	Daisios (Sivan)	25	Juni	26
44. Cerealis züchtigt die Samariter auf dem Berg Garizin (III, 7, 32)	„	27	„	28
45. Fall von Jotapata	Panemos (Tammus)	1	Juli	2
46. Am 3. Tage wird der Verteidiger Josephus entdeckt und gefangen (III, 8, 1—9)	[„	3]	„	4
47. Vespasian verläßt Jotapata, um sich über Ptolemais nach Cäsarea am Meere zu begeben (III, 9, 1)	„	4	„	5
48. Einzug der Römer in Joppe. Vernichtung der jüdischen Piraten durch einen Nordsturm (III, 9, 2) . .	[„	—]*	„	
49. Vespasian mit seinen Truppen bei Agrippa II. in Cäsarea Philippi zu 20tägiger Rast. Tiberias ergibt sich Vespasian (III, 9, 6—8)	[Loos (Ab)	—]	Aug.	—
50. Tarichea (am Südende des Sees Gennesar) wird durch Titus bezwungen. Gefangennahme der fremden Aufrührer daselbst (III, 10, 1—10)	Gorpiaios (Elul)	8	Sept.	7
51. In Gamala (östl. vom See Gennesar) beginnt die Empörung gegen Rom (IV, 1, 10)	„	24	„	23
52. Während der Belagerung Gamalas (IV, 1, 3ff.) bemächtigt sich Placidus im Auftrag Vespasians des befestigten Berges Itabyrion (Tabor) (IV, 1, 8) . .	[Hyperber.] (Tišri)	—	Okt.	—
53. In der Morgenwache gelingt es drei römischen Soldaten, den höchsten Turm zum Einsturz zu bringen. Darob Panik in der Stadt. Ihre beiden Verteidiger Joseph und Chares † (IV, 1, 9)	„	22	„	20
54. Fall von Gamala. Der vor kurzem eingetroffene Titus dringt nachts in die Stadt ein. Die Bewohner flüchten auf die Burg; sie wird aber unter Mitwirkung Vespasians genommen. Massenselbstmord der Gamaler durch Absturz (IV, 1, 10)	Hyperber.	23	Okt.	21 (Samstag)
55. Titus erscheint an einem Sabbat mit der Reiterei vor Gis-chala und fordert dessen Übergabe. Er wird von Johannes, dem Haupt der Rebellen, überlistet (IV, 2, 1—3)	[Dios (Marḥešvan)	1]**	„	28 (Samstag)
56. Johannes entkommt mit seiner Zelotenschar während der folgenden Nacht und flieht nach Jerusalem (IV, 2, 4)[1]	[„	1 2]**	„	28 29
57. Die Tore von Gis-chala öffnen sich Titus (IV, 2, 5)	[„	2]**	„	29

[1] Die Vorgänge in Jerusalem im Spätherbst 67 68 sind leider bei Josephus ohne Datum. Es sind kurz folgende: Johannes von Gis-chala und seine Zeloten ziehen ein (Ende Oktober). Sie bringen die Jugend und räuberische Banden von auswärts auf ihre Seite und gewinnen die Oberhand. Ihre Verfolgung richtet sich vor allem gegen die Vornehmen. Als erste Opfer fallen die Männer vom königlichen Geblüt (Antipas, Levi und Sophas); sie werden im Kerker ermordet. Darauf bestimmen die Zeloten den Phanias, einen ungebildeten Bauer, durch Los zum Hohenpriester. Dagegen erhebt der älteste Hohepriester Ananos seine Stimme und ruft das Volk zu den Waffen. Die Zeloten machen vom Tempel, ihrer Zwingburg, einen Ausfall; werden aber dahin zurückgedrängt und eingeschlossen. Da ruft der Tyrann Johannes heimlich unter falschen Anklagen gegen Ananos wegen Hochverrats die Idumäer zu Hilfe, und während einer stürmischen Nacht gelingt es einigen Zeloten, Tempel- und Mauertor zu öffnen und die draußen harrenden Idumäer

68 n. Chr.

58.	Vespasian besetzt Gadara, die wohlbefestigte Hauptstadt von Peräa (IV, 7, 3)	Dystros (Adar)	4	Febr. 26
59.	Placidus vollendet die Unterwerfung von Peräa bis auf Machärus (IV, 7, 4—6)			Anf. März
60.	Mit Beginn des Frühlings bricht Vespasian mit der Hauptmasse seines Heeres von Cäsarea auf, besetzt Antipatris, nimmt Lydda und Jamnia ein, errichtet in Emmaus ein festes Lager, wo er die 5. Legion zurückläßt, erobert sengend und brennend Idumäa, zieht dann wieder nordwärts über Emmaus an Neapolis (Sichem) vorbei bis nach Korea (IV, 8, 1) . .			bis ? etwa Anf. April bis Mai 22
61.	Vespasian schlägt in Korea sein Lager auf . . .	Daisios	2	Mai 23(22?)
62.	„Am nächsten Tag" erreicht er Jericho, wo Trajan an der Spitze der Truppen von Peräa sich mit ihm vereinigt (IV, 8, 1)	(Sivan) „	3	„ 24(23?)
63.	Um Jerusalem allseitig einzuschließen, errichtete Vespasian in Jericho und Adida feste Lager, während Lucius Annius auf seinen Befehl Gerasa erobert und zerstört (IV, 9, 1)			Mai, Juni
64.	Vespasian, nach Cäsarea zurückgekehrt, schickt sich eben an, gegen Jerusalem aufzubrechen, als die Kunde von der Ermordung Neros (Juni 9) anlangt (IV, 9, 2)			etwa Ende Juni

69 n. Chr.

65.	Simon bar-Giora wird vom Hohenpriester Matthias gegen Johannes von Gis-chala zu Hilfe gerufen und zieht „im 3. Kriegsjahr, im Monat Xanthikos", in Jerusalem ein (IV, 9, 11—12)	Xanthikos (Nisan)		zwischen März 13 u. April 12
66.	Vespasian bricht von Cäsarea aus gegen die noch nicht unterjochten Gegenden Judäas auf (IV, 9, 9)	Daisios (Sivan)	5	Mai 15
67.	Vespasian erobert die Bezirke von Gophna und Akrabatene, die Städte Bethel und Ephraim; er kommt sogar nahe an Jerusalem heran. Außerdem erobert und zerstört Cerealis das alte Hebron (unfern Jerusalem) (IV, 9, 9)			Mitte Mai b. spätestens Mitte Juni
68.	Nach Cäsarea zurückgekehrt, erfährt Vespasian, daß Vitellius Kaiser geworden sei (IV, 10, 2) . . .			Juni —
69.	Vespasian wird in Ägypten zum Kaiser ausgerufen			Juli 1

einzulassen. Nachdem diese die Zeloten befreit, beginnt ihr gemeinsames Morden. Unter den vielen Tausenden von Schlachtopfern sind auch die beiden Hohenpriester Ananos und Jesus. Zacharias, der Sohn Baruchs, wird zum Schein vor einen Gerichtshof gestellt, aber nach dem Freispruch von den Zeloten sofort niedergestoßen. Selbst wer die Gemordeten betrauert, ist dem Tode verfallen. Die Idumäer fangen indes an, ihre Bluttat zu bereuen; denn sie erkennen, daß die Anklage des Johannes gegen Ananos, er wolle die Stadt den Römern überliefern, falsch war. Sie befreien 2000 eingekerkerte Bürger, die zu Simon bar-Giora flüchten, und ziehen wieder heim. Die Zeloten aber setzen ihre Schreckensherrschaft nur um so frecher fort (IV, 3, 1—6, 1).

70 n. Chr.

Belagerung und Eroberung Jerusalems durch Titus.

70	Titus, von Vespasian zur Eroberung Jerusalems entsandt, zieht mit auserlesenem Heer von Alexandria nach Cäsarea (IV, 11, 5)			etwa März 2. Hälfte
71.	Von hier aus sammelt er die übrigen Streitkräfte in Syrien und läßt die gesamte Macht (die 5., 10., 15. und 12. Legion nebst zahlreichen Hilfstruppen der verbündeten Könige) auf teilweise verschiedenen Wegen gegen Jerusalem anrücken. Er selbst nimmt in Begleitung seines Generalstabchefs Tiberius Alexander seinen Weg über Samaria (IV, 1—6 –2, 1)			um Ende März bis April 12
72.	Der Feldherr macht von Gabathsaul (30 Stadien von Jerusalem) aus mit 600 Reitern einen Rekognoszierungsritt, der ihm durch einen Ausfall der Juden beinahe das Leben kostet (V, 2, 2]	Xanthikos (Nisan)	13	April 13
73.	‚Tags darauf' errichtet Titus ein dreifaches Lager vor der Stadt (eines auf dem Skopus, ein zweites drei Stadien rückwärts und ein drittes auf dem Ölberg). Hierbei bereitet ein wütender Ansturm der Juden der 10. Legion am Ölberg beinahe eine völlige Niederlage. Nur das persönliche Eingreifen des Oberfeldherrn rettet die weichende Legion (V, 2, 3—5; vgl. V, 13, 7)	„	14	„ 14
74.	Eleazar öffnet dem andächtigen Volk die Tempeltore. Johannes von Gis-chala benützt dies zu meuchlerischem Überfall. Flucht der Leute des Eleazar. Auflösung der bisherigen drei Parteien in zwei: die des Johannes und die des Simon bar-Giora (V, 3, 1; vgl. Tacit. Hist. V, 12 fin.)	„	„	„ „
75.	Um der Stadt näher zu kommen, läßt Titus „innerhalb vier Tagen" die ganze Strecke vom Skopus bis zur Stadtmauer am Grab des Herodes von allen Hindernissen (Bäumen, Zäunen, Felsen) säubern und ebnen (V, 3, 2 und 5)	[„	15 -18]	„ 15- 18
76.	Während die 10. Legion auf dem Ölberg bleibt, rückt Titus (beim Turm Psephinos) und das übrige Heer (beim Hippikosturm) bis auf zwei Stadien Entfernung an die Mauer heran (V, 3, 5)	[„	19(od.18)]	„ 19(o.18)
77.	Unmittelbare Vorbereitung der Belagerung; Rekognoszierungsritt des Titus, Auswahl der Angriffsstelle (beim Grabe des Hohenpriesters Johannes, wo der äußere Wall niedriger und der zweite unterbrochen), Fällung aller Bäume vor der Stadt, Beschaffung des Materials für die Wälle. Aufstellung der Truppenkörper und Geschütze (V, 6, 2) . . .	[„	19—23]	„ 19—23
78.	Beginn der Belagerung (V, 6, 2 ff.; vgl. V, 7, 2) . .	[„	23]	„ 23
79.	Anfangs erscheint nur Simon bar-Giora mit seinen Leuten zur Abwehr auf der Mauer; Johannes von Gis-chala hält sich mißtrauisch zurück. Als aber der Anprall der Sturmböcke die Stadt erzittern macht, einigen sie sich. Wiederholten kleineren			

	Ausfällen folgt nach längerer Pause ein furchtbarer Massenausfall beim Turm Hippikos. Nur mit äußerster Kraft rettet Titus die Maschinen. ‚Am folgenden Tag' setzt der Einsturz eines 50 Ellen hohen Belagerungsturms in Schrecken (V, 6, 4—7, 1) . .			April 24	Mai 6
80.	Endlich „am 15. Tag der Belagerung" durchbricht der größte Sturmbock die erste Mauer (an der Nordseite) und die Römer dringen ein (V, 7, 2)	Artemisios (Ijjar)	7	Mai	7
81.	„Am 5. Tage nach der Einnahme der ersten" gewinnt Titus die zweite Mauer; aber seine Truppen werden wieder zurückgeschlagen (V, 8, 1—2). . .	[„	12]	„	12
82.	Die Römer beginnen vier Sturmwälle aufzuwerfen, je zwei gegen die Oberstadt (von Simon bar-Giora verteidigt) und die Burg Antonia (wo Johannes von Gis-chala das Kommando hat) (V, 11, 4)	„	12	„	12
83.	„Am 4. Tage" des Kampfes[1] um die zweite Mauer wird diese von Titus abermals erobert und jetzt behauptet (V, 8, 2)	[„	15]	„	15
84.	Die am 12. Artemisios begonnenen vier Sturmwälle sind nach 17tägiger Arbeit vollendet; zwei derselben (vor der Antonia) werden alsbald durch Johannes von Gis-chala auf unterirdischem Wege durch Feuer zerstört (V, 11, 4)	„	29	„	29
85.	„Zwei Tage darauf" gelingt es den Leuten des Simon bar-Giora durch einen Ausfall, auch die beiden andern Wälle, wo bereits die Sturmböcke in Tätigkeit sind, in Brand zu stecken (V, 11, 5) . .	[Daisios (Sivan)	2]	Mai	31
86.	Titus läßt in „3 Tagen" (?) die Stadt mit einer ununterbrochenen, durch 13 Wachttürme geschützten Steinmauer umschließen; auch ordnet er den Bau von vier Sturmwällen gegenüber der Antonia an, die in 21 Tagen vollendet sind (V, 12, 2; VI, 1, 1) .	[„	—]	Mai 30	Juni 27
87.	Ein Ausfall des Johannes von Gis-chala zwecks Zerstörung der Sturmwälle mißlingt. Die Tätigkeit der Sturmböcke gegen die Mauer der Antonia beginnt (VI, 1, 3)	Panemos (Tammuz)	1	Juni	28
88.	Die erschütterte Mauer bricht zusammen; aber dahinter erblicken die Römer eine zweite, die Johannes hatte errichten lassen (VI, 1, 3—4)	„	2 (nachts)	„	28 29
89.	Der Versuch des Syrers Sabinus, mit elf Kameraden diese zweite Mauer zu übersteigen, schlägt fehl (VI, 1, 6)	„	3	„	30
90.	„Zwei Tage darauf" ersteigen 23 andere „um die 9. Stunde der Nacht" heimlich durch die Mauerlücken die Antonia, machen die vordersten (schlafenden) Posten nieder und schrecken die andern durch Trompetenstoß, das Zeichen für Titus. Dieser drängt sofort nach und jagt die Juden bis zum Tempelplatz. Bis zur 7. Stunde des Tags rast hier der Kampf. Die Römer müssen sich mit dem Besitz der Antonia begnügen (VI, 1, 7)	[„	5]	Juli	2

[1] Während dieses Kampfes wird auch der Unheilsprophet Jesus, der Sohn des Ananos, der seit 7 Jahren und 8 (sic) Monaten unaufhörlich über Jerusalem seinen Weheruf ausgestoßen, von einem Steingeschoß tödlich getroffen (vgl. oben S. 480).

91.	Titus befiehlt, den Unterbau der Antonia abzutragen, um dem Heere den Aufstieg zu ermöglichen. — „Am selben Tage“ werden die immerwährenden Opfer im Tempel eingestellt (VI, 2, 1)	Panemos 17	Juli 14
	Vergebens fordert Josephus im Auftrag des Titus Johannes von Gis-chala und die Rebellen zur Übergabe auf (VI, 2, 1—5)	wohl ebenfalls „ „	„ „
92.	Unter den Augen des auf der Burgwarte stehenden Titus sucht Cerealis mit auserlesener Schar von der 9. Stunde der Nacht bis zur 5. Stunde des Tags die Tempelbesatzung niederzumachen; vergebens (VI, 2, 6)	zwischen [Panem. 17 u. 23]	Juli 14 u. 20
93.	Die Juden stecken die nordwestliche, die Antonia und den Tempel verbindende Halle in Brand (VI, 2, 9)	[„ 22]	„ 19
94.	Inzwischen (schließt an Nr. 92 an) haben die übrigen Streitkräfte der Römer in „sieben Tagen“ den Unterbau der Antonia abgegraben und einen bequemen Aufstieg hergestellt (vgl. Nr. 91). Damit kommen die Legionen der Umfassungsmauer des Tempels nahe. Beginn der Errichtung von vier Wällen (VI, 2, 7)	[„ 24]	„ 21
95.	„Zwei Tage darauf“, d. h. nach dem Brand der ersten Halle (vgl. Nr. 93) äschern die Römer ungehindert die daneben liegende Halle 15 Ellen weit ein. Den Rest des Baues retten die Juden durch Einreißen des Gebälks (VI, 2, 9)	„ „	„ „
96.	„Einen Tag nach dem Hinaufmarsch“ der Legionen (vgl. Nr. 94) machen die Rebellen, von Hunger getrieben, um die 11. Tagesstunde einen Massenangriff gegen die römischen Wachen am Ölberg (vgl. Nr. 76). Die unterliegenden Juden retten sich nur durch eine rasch in die Mauer gebrochene Bresche (VI, 2, 8)	[„ 25]	„ 22
97.	Durch eine List der Juden finden mehrere voreilige römische Soldaten in der westlichen Tempelhalle den Flammentod (VI, 3, 1)	„ 27	„ 24
98.	Die Wälle (vgl. Nr. 94) sind vollendet und die Sturmböcke beginnen ihre Tätigkeit gegen die westliche Galerie des Tempelhofes; aber ihre Stoßkraft vermag nichts. Auch der Versuch, die Hallen mit Leitern zu ersteigen, mißlingt. Da läßt Titus Feuer an die Tore legen. Es ergreift auch die Hallen. Den Tag über und die folgende Nacht wütet der Brand (VI, 4, 1—2)	Loos 8 (Ab)	Aug. 4
99.	„Am folgenden Tag“ läßt Titus durch einen Teil des Heeres löschen. Es wird wegen des Tempels Kriegsrat gehalten. Titus ist für unbedingte Erhaltung des Bauwerks. Drei der Heerführer stimmen zu. An diesem Tag kein Angriff der Juden (VI, 4, 3)	„ 9	„ 5
100.	„Am folgenden Tag“ machen die Juden um die 2. Stunde (7^h) am östlichen Tor einen Ausfall gegen die Wachen des äußeren Tempelhofes. Titus eilt den Seinen mit Reiterei zu Hilfe. Um die 5. Stunde (10^h) sind die Juden zurückgedrängt und		

	im innern Tempel eingeschlossen. Nach kurzer Rast greifen die Juden die römische Löschmannschaft im äußeren Vorhof an, werden aber im Handgemenge bis zum Tempelgebäude zurückgedrängt. Da schleudert ein Soldat eine Brandfackel durch das goldene Fenster in die Vorgemächer des Tempels. Vergebens eilt Titus aus der Antonia herbei. Er vermag weder den Flammen noch der Wut seiner Truppen Einhalt zu tun. Sie legen auch an das Innere Feuer an. Massenhafte Niedermetzelung der Juden (VI 4, 5—7)	Loos 10	Aug 6
101.	Zur Eroberung der Oberstadt befiehlt Titus den Beginn der Schanzarbeiten: den vier Legionen an der Westseite der Stadt gegenüber dem Königspalast, den Hilfstruppen in der Nähe des Xystus, der Brücke und des Turmes des Simon (VI, 8, 1)	„ 20	„ 16
102.	„In diesen Tagen“ übergeben sich viele, darunter die Idumäer — trotz der Gegenmaßregel Simons — freiwillig den Römern. Die Priester Jesus, Thebuthis Sohn und Phinees, der Schatzmeister des Tempels, liefern die heiligen Kleinodien, Gefäße und Gewänder aus (VI, 8, 2—3)	[Loos]	August
103.	„Nach 18tägiger“ Arbeit sind die Wälle fertig und die Maschinen werden herangeführt. Schon bald ist die Mauer durchbrochen. Die Belagerten lähmt der Schrecken; ohne Widerstand verlassen selbst die Tyrannen die kaum einnehmbaren Türme und suchen — doch vergebens — ihr Heil in der Flucht. Mit dem Abend stellen die Römer das Gemetzel ein (VI, 8, 4—5)	Gorpiaios 7 (Elul)	Sept. 2 (Sonntag)
104.	Während der Nacht greift der Brand noch weiter um sich und die aufgehende Sonne beleuchtet die rauchenden Trümmer der Stadt (VI, 8, 5)	„ 8	„ 3

73 n. Chr.

105.	Masāda, die Burgfeste der Sikarier (vgl. Nr. 10), an deren Spitze Eleazar (vgl. Nr. 17) steht, fällt nach dem Selbstmord der Besatzung in die Hand des Flavius Silva, Statthalters von Judäa (VII, 9, 1)	Xanthikos 15 (Nisan)	April 12 (Montag)

Nachträge.

I. Zu S. 8: Alter der Ersten Dynastie von Babel.

Im Jahre 1912 habe ich im II. Bande meines Werkes Sternkunde und Sterndienst in Babel S. 257 ff. zwei astrologische Venustafeln (K. 160 und K. 2231+3032) eingehend untersucht. Zunächst ergab sich, daß die beiden Dokumente in der Hauptsache assyrische Kopien von Beobachtungen aus der Zeit Ammi-zadugas, des 10. Königs der I. Dynastie von Babel darstellen. Die a. a. O. 281 f. angeführten Gründe sind von der Art, daß sie von Assyriologen und Historikern allgemein anerkannt worden sind. Was die Textkritik und die assyriologisch-astronomische Erklärung anlangt, ist jener Untersuchung nichts von Bedeutung hinzuzufügen. Ich stellte mir indes noch eine weitere Aufgabe: die Verwertung der astronomischen Beobachtungsserie K. 160 (Vs. 1—30 + Rs. 34—47) für die Bestimmung der julianischen Daten der Regierungszeit Ammi-zadugas und damit — da die Dauer der Einzelregierungen bekannt ist — zugleich des Alters der ganzen Dynastie. Dies geschah unter der Voraussetzung, daß die Zeit jenes Königs zwischen 2080 und 1740 liegt, was von niemand bestritten werden kann. Auf Grund von 13 als zuverlässig erwiesenen Daten von heliakischen Aufgängen und Untergängen der Venus ergaben sich für das 1. Jahr Ammi-zadugas folgende Möglichkeiten:

(a) 2041/0 (b) 1977/6 (c) 1857/6 (d) 1801/0 v. Chr.

Diesen entsprächen als Regierungszeit Hammurapis:

(a) 2187—2145 (b) 2123—2081 (c) 2003—1961 (d) 1947—1905 v. Chr.

und als Dauer der ganzen Dynastie:

(a) 2289—2247 (b) 2225—1926 (c) 2105—1806 (d) 2049—1750 v. Chr.

Ferner stellte sich heraus, daß das julianische (bzw. gregorianische) Datum des mittleren Jahresanfangs (1. Nisan) sich immer mehr verfrüht, je später das gesuchte Jahr fällt. So wäre im Falle (b) der mittlere Jahresanfang: April 26 gregor., im Falle (c) 35 Tage später: März 22, im Falle (d) sogar 52 Tage später: März 5. Damit war die astronomische Arbeit zu Ende. Wäre außer den Mond-Daten der heliakischen Venuserscheinungen auch nur ein einziges Datum einer andern Erscheinung — etwa des Jupiter oder Saturn oder einer astronomischen Finsternis — gegeben, so wäre eine rein-astronomische, eindeutige Lösung (wie ich sie in vielen andern Fällen erreicht habe) mit voller Sicherheit durchführbar. Dies ist aber hier leider nicht der Fall. Es mußten also noch Kriterien anderer Art herangezogen werden. Zunächst kamen die historisch-chronologischen Angaben babylonischer Inschriften in Betracht, welche in Verbindung mit den Nachrichten des Berossos bereits Ungnad ZDMG 61, 714 ff.; OLZ X (1907) Sp. 638 und Thureau-Dangin ZA XXI (1908), 176 ff. durch einfache Überlegung dazu geführt haben, 2232 v. Chr. als 1. Jahr der I. Dynastie anzunehmen. Diese Jahreszahl kann zwar — die Zuverlässigkeit der Quellen vorausgesetzt — nur annähernd richtig sein; als genauer Wert hätte dann **2225** (siehe b) zu gelten. [Dieser Annahme fügt sich auch eine von Scheil Ende 1912 angezeigte Inschrift, wonach eine Schwester Rim-Sins (des Zeitgenossen Hammurapis) 1500 Jahre vor Nabonid, also etwa 2050 wirkte][1].

[1] Das Zeugnis in [] konnte von mir 1912 natürlich noch nicht verwertet werden.

Gegen diese babylonische Tradition spricht indes die ältere assyrische. Nach der 1904 entdeckten Inschrift Salmanaṣṣars I hat Erišu, Sohn des Ilušuma, 739 Jahre zuvor den Aššur-Tempel erbaut. [Außerdem hat gemäß der 10 Jahre später entdeckten Inschrift Tukulti-Ninibs I (der Sohn Salmanaṣṣars I) Ilu-šuma, der Vater Erišus, 780 Jahre zuvor den Ištar-Tempel zu Aššur erbaut][1]. Wäre es nun sicher, daß es sich hier um jenen Ilušuma handelt, der ein Zeitgenosse Su(mu)abus, des Begründers der I. Dynastie von Babel, war, so würden die Aufzeichnungen der assyrischen Archive um 1300—1260 den obigen Ansatz (d) rechtfertigen. Indes wäre es auch dann — trotz des in seinem weit höheren Alter begründeten Vorzugs — wissenschaftlich nicht zulässig, ohne weiteres die babylonischen Angaben beiseite zu setzen, zumal jene assyrischen Zeugnisse, weil zeitlich einander sehr nahe und auf dieselben Angaben des gleichen Archivs (zu Aššur) zurückgehend, im Grunde nur eines ausmachen und außerdem das assyrische Asarhaddon-Prisma, welches zwar sachlich die obige Meldung der Salmanaṣṣar-Inschrift wiederholt, statt der Zeitdistanz 739 Jahre nur 560 bietet. Für mich kam indes im Jahre 1912 außer den übereinstimmenden babylonischen Zeugnissen noch ein ganz anderes Beweismoment in Betracht: die Jahreszeit des ^{itu} ŠE.KIN.KUD, des ‚Erntemonats' z. Z. der I. Dynastie. Der Beginn der Weizenernte fällt heute in Babylonien etwa auf den 10. Mai, die Gerstenernte etwa 14 Tage früher, und sehr viel anders war es auch vor 4000 Jahren nicht. Nun war aber (s. oben) nach der Ordnung (d) das mittlere Neujahr bereits am 5. März (gregor.); der unmittelbar vorausgehende ‚Erntemonat' würde also im Mittel vom 3. Februar bis 5. März gedauert haben. Es erschien mir aber geradezu naturwidrig, daß die Babylonier der I. Dynastie den volkstümlichsten aller Monate in eine so ganz verkehrte Jahreszeit versetzt haben sollten. Deshalb habe ich 1912 die Ordnung (d) weiter gar nicht mehr berücksichtigt. Eine kleine Verschiebung jedoch ließe sich durch zeitweise Vernachlässigung der Schaltung und wohl auch durch klimatische Verschiebung allerdings erklären. Und so mochte der mittlere Erntemonat gegen Ende der Dynastie (unter der Regierung Ammi-zadugas) in die Zeit vom 27. März bis 26. April gerückt sein, was (s. oben) der Ordnung (b) entspräche. Und dieser Grund in Verbindung mit den übereinstimmenden Zeugnissen der babylonischen Dokumente (einschließlich der Angaben des babylonischen Priesters Berossos) bestimmten mich, von den vier obigen astronomisch möglichen Ansätzen die Ordnung (b) für die richtige zu halten und demgemäß die I. Dynastie der Zeit 2225—1926 zuzuweisen. [Habe ich mich gleichwohl getäuscht, so tragen die babylonischen Zeitintervalle und vor allem eine ganz verkehrte Wahl der Jahreszeit des wichtigsten Monats seitens der alten Kalendermeister die Schuld, nicht aber etwa eine irrige philologisch-astronomische Erklärung der Venus-Tafeln oder astronomische Berechnung meinerseits.] In Würdigung dieser Sachlage haben dann auch Forscher wie Ed. Meyer[2] und L. W. King[3] ihre frühere ganz entgegengesetzte Anschauung geopfert und sich meine Ansätze zu eigen gemacht. Auch sind stichhaltige Gründe dagegen nicht vorgebracht worden. Gleichwohl muß ich gestehen, daß sich in mir selbst schon drei Jahre nach der Publikation ein Bedenken regte. Es betrifft die Daten der Feldpacht-Verträge z. Z. Ammi-zadugas (s. Sternkunde II, 306). Diese Daten fallen bedenklich spät, wenn unsere Annahme (b) richtig ist. So würden die Daten: Ammi-zaduga 10 Araḫ-samna 20 dem 14. Dezember (gregor.), Ammi-zaduga 14 Tišritu 28 dem 8. Dezember (gregor.) entsprechen. Nun sollte man aber doch erwarten, daß die Verpachtung schon einige Zeit vor der Aussaat stattgefunden habe, die nach modernen Reiseberichten im November und Dezember erfolgt. Die betreffenden Angaben sind allerdings so unbestimmt, daß sich kein klares Bild gewinnen ließ. Außerdem rechnete ich mit der Möglichkeit, daß es sich bezüglich der beiden angeführten Daten um Ausnahmefälle handelt und daß vielleicht auch mit einer klimatischen Verschiebung zu rechnen sei. Meine spätere

[1] Siehe Anm. 1 S. 497. [2] Geschichte des Altertums 3. Aufl. I. Bd. (1913) § 328.
[3] A history of Babylon (1915) 104 ff.

Untersuchung des vorderasiatischen Klimas besonders auf Grund von keilinschriftlichen Quellen führten indes zu der Erkenntnis, daß die Veränderung des Klimas innerhalb 4000 Jahren nicht sehr beträchtlich sein könne (vgl. Sternkunde II, Schlußteil). Die für die Feldverpachtung geeignete Zeit war jedenfalls auch z. Z. der I. Dynastie die zweite Hälfte des Oktober (gregor.) und die neun (a. a. O. S. 306) angeführten Daten würden, wenn die Annahme (b) richtig wäre, im Mittel mindestens einen Monat zu spät fallen. Somit kommt hier nur die Ordnung (c) oder (d) in Betracht.

Diese Wahrnehmung wird auch durch die Zeit der Dattelernte bestätigt. Die Datteln beginnen schon im August zu reifen; der Abschluß der Dattelernte fällt auf September Oktober. Zur Zeit der I. Dynastie fiel sie meist in den Tišri (VII); denn wiederholt ist von der Messung und Teilung der geernteten Datteln zwischen Besitzer und Gärtner im Araḫ-samna die Rede.

Nach Vs. VII 41 geschah dies schon am ersten Tag dieses Monats nach Vs. VII 165 ‚im Araḫ-samna'. (Nach II R 15, 40 c, d (Zeit?) erst am 30. desselben.)

Unter der Voraussetzung (b) würde aber — da dann der mittlere Jahresanfang (1. Nisan) = April 26 — der mittlere Araḫ-samna 1 = November 19 sein, ein viel zu später Termin, während unter der Annahme von (c) Araḫ-samna 1 = Oktober 15 und unter der von (d) = September 28 wäre.

Auf Grund dieser Erwägungen ist die Ordnung (b) entschieden aufzugeben[1]. Die babylonische Tradition ist also irrig. Aber wie kam man dazu, den Ernte-

[1] Auch UNGNAD (OLZ 1921 Sp. 17) ist es aufgefallen, daß die Zeit der Dattelernte gemäß der babylonischen Kontrakte aus der Zeit der I. Dynastie — falls mein früherer Ansatz richtig wäre — zu spät fiele; er ist daher der Ansicht, daß meine astronomischen Berechnungen der Venustafeln nicht richtig sein können und daß das Alter der I. Dynastie herabzusetzen sei. Dabei ist aber dem verdienten Assyriologen ein Mißgeschick begegnet. Was berechtigt ihn denn zu der Annahme, daß mit der Herabsetzung des Alters der Dynastie auch der mittlere Jahresanfang während derselben früher falle und zwar in dem Maße, daß bei einem bestimmten historisch möglichen Ansatz zwischen den julianischen Äquivalenten der astronom. Daten und denen der Dattelreife eine befriedigende Harmonie zustande kommt? All das konnte U. doch gewiß nur aus meinen nicht ohne große Mühe erlangten astronom. Ergebnissen Sternk. II, 285 ff. ersehen, wo gezeigt wird, daß das julian. Datum einer bestimmten babylonisch datierten Venuserscheinung nach je 56 Jahren um etwa 16 Tage reduziert wird und daß somit für die julian. Äquivalente aller zuverlässigen Daten des gleichen Dokuments und folglich auch für das julian. Datum des mittleren Jahresanfangs (1. Nisan) dasselbe gilt. Wenn nun aber diese Feststellungen wirklich verdächtig oder gar falsch wären, wie durfte dann U. sie zu einer so wichtigen Folgerung benützen? Außerdem hat U. offenbar übersehen, daß die Berechnungen Sternk. II, S. 286—299 nicht etwa das Jahr 1971 0 als 6. Jahr Ammizadugas beweisen sollen, sondern daß dem Jahre 1971 0 (und ebenso einigen andern S. 285 genannten Jahren) nicht nur das Datenpaar Ammi-zaduga 6: VIII. 28 (Untergang im Westen) und IX. 1 (Aufgang im Osten), sondern auch mehrere andere unverdächtige Daten der gleichen Tafel genügen. Damit aber ist nur der Beweis erbracht, daß das gesuchte Jahr sich sicher unter den S. 285 berechneten Jahren befindet, mehr nicht. Die letzte Bestimmung, die Auswahl des wirklich zutreffenden Jahres unter den möglichen Fällen ist von mir auf astronomischem Wege 1912 gar nicht versucht worden, weil es mir mit Recht aussichtslos erschien (s. a. a. O. 298 Z. 7 ff.); erst später standen mir die Mittel zu Gebote, auch auf rein astronomische Weise das angestrebte Ziel zu erreichen. Und hierüber sogleich. U. hat auch sehnlichst darnach verlangt, zu erfahren, wie WEIDNER (Mitt. d. Vorderas. Ges. [MVAG] 1915, 4 S. 24) dazu kam, 2057 v. Chr. als Anfang der I. Dynastie durch astronomische (!) Berechnung festzustellen. Aber die für „demnächst" angekündigte Arbeit erschien nicht. W. erklärte vielmehr 6 Jahre darauf (MVAG 1921, 2 S. 41), daß jene Arbeit „der Zeitverhältnisse wegen und aus anderen nicht zu erörternden Gründen vorläufig nicht erscheinen kann". Sonderbarerweise gibt W. erst jetzt an, er sei in Gemeinschaft mit Professor NEUGEBAUER zu jenem Resultat ge-

monat in eine ganz unpassende Zeit zu setzen? Die Sache war mir lange rätselhaft, bis sich folgende Lösung ergab: Der Monat ‚des Kornabschneidens' bzw. ‚des Erntens' bedeutet nicht etwa — wie man erwarten sollte — den Monat, in welchen die Ernte fällt, sondern den Monat, in dem man im ganzen Lande die Erntearbeiter kontraktlich zu mieten pflegte. Dies läßt sich auf Grund von wenigstens 10 Kontraktdaten (Sternkunde II, 303, b) strenge beweisen. (Näheres hierüber in Sternkunde II, Schlußteil.) Wer in aller Welt konnte aber eine solche Bedeutung des Monats vernünftigerweise ahnen? Im Zusammenhang mit dieser Entdeckung stellt sich zugleich heraus, daß die zahlreichen Feldverpachtungen (Sternkunde II, 304) im I., II., zuweilen sogar anfangs des III. Monats nicht nach Vollzug der Ernte des betreffenden Jahres vorgenommen wurden, sondern vorher, und daß sie sich geradezu auf den Ertrag der bevorstehenden Ernte in eben diesem Jahre beziehen. Die Ernte begann — wie in der assyrischen Zeit im Airu (II) — unter Umständen im Simannu (III).

Wir haben nun bezüglich des Anfangs der I. Dynastie nur noch zu entscheiden, ob er auf **2105** oder **2049** fiel. Jetzt erst — nachdem alle Hindernisse hinweggeräumt sind — lassen sich die beiden oben erwähnten Inschriften Salmanaṣṣars I und seines Sohnes Tukulti-Ninibs I mit Sicherheit verwerten; denn wir können jetzt nicht mehr vernünftigerweise bezweifeln, daß der dort genannte Ilušuma der Zeitgenosse Su(mu)-abus, des Begründers der I. Dynastie von Babel ist und nach den Jahresangaben der beiden Inschriften um 2040—2060 gelebt hat. Dadurch aber gelangen wir zu dem Ergebnis: nur **2049**/8 kann das erste offizielle Regierungsjahr der I. Dynastie von Babel sein.

Und damit stimmt auch der durchschnittliche Jahresanfang überein. Er fiel (vgl. oben) z. Z. Ammi-zadugas unter der Voraussetzung (d) auf den 5. März (gregor.). Doch kann dies Datum um 1—2 Tage von dem durch die Schaltregulierung näherungsweise erstrebten Werte abweichen; denn die Schaltung war damals noch recht mangelhaft (vgl. Sternkunde II, 282) und auch selbst den Ausgangspunkt — es kann nur das Frühlingsäquinoktium sein — konnte man noch nicht hinreichend genau ermitteln. So darf man annehmen, daß die babylonischen Kalendermeister z. Z. Ammi-zadugas ihr Lunisolarjahr in der Weise regulierten, daß der Vollmond (bzw. der 15. Tag) des mittleren Nisan beiläufig auf das Aquinoktium fiel. Und gerade diese Annahme wird durch mehrere ältere und jüngere Dokumente indirekt bestätigt. Trotz aller schwerwiegenden entgegenstehenden Gründe stellte sich zunächst heraus, daß der von King 1913 veröffentlichte Text CT XXXIII Pl. 1—8 (nach ihm aus dem 5. Jahrhundert v. Chr. stammend) wirklich den 15. Nisan auf das Frühlingsäquinoktium setzt. Da aber zugleich angegeben wird, daß der heliakische Aufgang des Widder-Sternbilds (α Arietis) auf den 1. Nisan fiel, so läßt sich daraus beiläufig die Zeit ermitteln, in der das Original entstanden ist. Dies geschah nach meiner Berechnung in der Zeit 2450—2350 v. Chr. In der Folgezeit näherte sich das Datum des heliakischen Aufgangs von α Arietis immer mehr dem Äquinoktium, bis es um 1476 v. Chr. damit zusammenfiel, um von da an stets später als letzteres einzutreten. Daraus ist ersichtlich, daß man als Norm zur Regulierung des Jahres nicht lange beide astronomische Anhaltspunkte zugleich benutzen konnte. Man entschloß sich daher, nur an der Regel festzuhalten, daß der mittlere 1. Nisan 14 Tage dem Äquinoktium vorausgehen solle. Dafür liegen mehrere Zeugnisse vor. (Näheres hierüber in Sternkunde II, Schlußteil.)

---

langt; 1915 sagt W. davon noch nichts. N. starb erst 1918 XII. 8 und war noch kurz zuvor literarisch tätig. Schwer zu verstehen wäre es indes, wenn er drei Jahre hindurch sich im Besitze eines bedeutsamen Resultates wußte, ohne etwas davon verlauten zu lassen. Und noch unbegreiflicher ist es, daß er, der doch in astronomischen Dingen allein maßgebend sein konnte, eine so grundfalsche Berechnung angestellt oder ihr wenigstens zugestimmt haben sollte. Daß aber die Angabe 2057 = 1. Jahr der I. Dynastie prinzipiell falsch ist, wird in Sternk. II Schlußteil gezeigt werden.

Nach alledem kann nunmehr die wichtige Frage des Alters der I. Dynastie als entschieden gelten: Die I. Dynastie umfaßt die Zeit 2049—1750 und ihr bedeutendster Herrscher: Hammurapi regierte 1947—1905. Die Grundlage dieser Tatsachen ist und bleibt das von mir 1912 entdeckte Datum des 8. Jahres Ammi-zadugas zweier Venus-Tafeln (Sternkunde II, 280 ff.) und die astronomische Berechnung (a. a. O. 285) der daraus sich ergebenden möglichen Fälle. Nur dadurch ward eine wissenschaftliche und zugleich aufs Jahr genaue Lösung des wichtigsten Problems der babylonischen Chronologie ermöglicht.

II. Zu S. 170: Zwei neuere Lösungsversuche des Problems der Königschronologie.

Zu ganz anderen Ergebnissen als wir gelangte A. M. Kleber, The Chronology of 3 and 4 Kings and 2 Paralipomenon, in der vom Bibelinstitut zu Rom herausgegebenen Zeitschrift Biblica II (1921), S. 3—29; 170—205. Der Verfasser ist überzeugt, aller Schwierigkeiten des Themas Herr geworden zu sein. Seine überaus große Mühewaltung hätte diesen Erfolg auch wirklich verdient. Leider vermag ich jedoch gerade seine wesentlichen Annahmen nicht zu unterschreiben; denn seine eingangs (p. 15) aufgestellten ‚Five principles' sind teils unzutreffend, teils unbewiesen und unbeweisbar. Es sind folgende: 1. Im heiligen Text besteht vor allem die vordatierende, daneben aber auch die nachdatierende Methode (S. 15—17). 2. Die jüdischen Könige beginnen das Jahr mit dem Nisan, die Könige von Israel dagegen mit dem Tišri (S. 17—21). 3. Es gab zwei Interregna (S. 21—24). 4. Bei mehreren (nicht weniger als 9) Königen sind Coregna anzunehmen (S. 24—26). 5. Die Synchronismen fordern hier die Annahme nicht nur einer tatsächlichen, sondern auch einer sogenannten ‚schematischen' Chronologie, wodurch Alleinregierung und Mitregierung in Harmonie gebracht werden. Gerade dieser letzte Grundsatz gibt dem Versuch Klebers sein eigentümliches Gepräge; er ist nach ihm selbst der eigentliche „key to the solution of difficulties" (S. 26—29).

Gehen wir — zugleich mit Rücksicht auf andere, in gewisser Beziehung verwandte Lösungsversuche — auf diese Grundsätze ein wenig ein!

ad 1. Gewiß kommt in dem uns vorliegenden Text neben der vordatierenden auch die nachdatierende Methode vor; aber gerade dort, wo Kleber sie gefunden haben will: in der ganzen ersten jüdischen Periode von Roboam bis zum Tode des Ochozias (vgl. a. a. O. S. 16 und 172), ist das Gegenteil der Fall. Eine Nachdatierung findet sich nur in den oben S. 169 ff. angeführten Synchronismen, die im Widerspruch stehen mit der sonst durchweg zutage tretenden Vordatierung. Sie stammen aus einer späteren Zeit, die in dem Irrtum befangen war, der Verfasser der Königsbücher habe die assyro-babylonische Datierungsweise befolgt (siehe oben S. 168 f.).

ad 2. Zunächst sind die von K. beigebrachten Gründe nicht der Hl. Schrift, sondern dem Talmud bzw. den Aussagen der spätjüdischen Gelehrten entnommen. Aber auch diese sprechen nicht von einem Gegensatz der jüdischen Gepflogenheit zu der israelitischen. Die Zeit vor 722 v. Chr. kommt allem Anschein nach nicht einmal in Betracht; denn die ‚jüdischen Könige' werden im Talmud — wie Ezechias und Josias beim Chronisten — auch ‚Könige von Israel' genannt. Zudem wäre die Behauptung des Talmud, daß die ‚nicht-jüdischen' Könige ihr Jahr mit dem Tišri begannen, in ihrer Allgemeinheit gar nicht zutreffend. Die Babylonier und Assyrer haben stets das Jahr mit Nisan begonnen und im Westen hat der Jahresanfang mit Tišri — abgesehen von dem uralten phönizischen Kalender — erst mit der makedonisch-griechischen Herrschaft fast allgemein Eingang gefunden. Vgl. übrigens S. 142 ff. unsern Nachweis, daß unter Ahab das Jahr mit Nisan begann.

ad 3. Die angenommenen Interregna werden weder in den Königsbüchern noch in der Chronik angedeutet, noch auch durch die historischen Vorgänge ge-

fordert oder nahegelegt. Oder warum sollte zwischen Achaz und Ezechias ein Interregnum gewesen sein? Was aber die Nebenregierung Thebnis betrifft, so bezeichnet dieselbe kein eigentliches Interregnum.

ad 4. Von den zahlreichen Mitregentschaften, die K. annimmt, ist nur die des Joatham direkt nachweisbar; indirekt freilich auch die des Josaphat; aber gerade diese letztere fehlt bei K. (siehe a. a. O. S. 188). Bei Aḥab allein stellt sich die Notwendigkeit heraus, eine kurze Mitregentschaft anzunehmen, falls die ‚22' Regierungsjahre nicht auf einem Schreibfehler (statt 20) beruhen (vgl. oben S. 158 und 171).

ad 5. Völlig unbegreiflich endlich ist die sogenannte ‚schematische Chronologie' neben der wirklichen. Was man sich unter jener vorstellen soll, sucht die Liste a. a. O. in etwa S. 29 zu verdeutlichen. Nehmen wir als Beispiel die Jahreszählung bei Joatham! Da finden wir nicht weniger als vier Kolumnen von ‚schematischen' Jahren des genannten Königs. Die erste beginnt im 5. Jahre der wirklichen Jahresreihe und zählt 20 Jahre; die zweite beginnt im 17. Jahre und zählt ebenfalls 20 Jahre, die dritte beginnt im 19. Jahre und zählt 16 Jahre, die vierte beginnt im gleichen Jahre, zählt aber 20 Jahre. Ebenso sonderbar geht es auf der israelitischen Seite zu. Da werden z. B. die ‚schematischen' Jahre vom 1. Jahre Phacees (Pekaḥs) unter Hinzunahme der 9 Jahre Osees und darüber noch 6 Jahre hinaus bis 20 gezählt. Letzteres geschieht mit Rücksicht auf die vermutlichen ‚20' Regierungsjahre Phacees (II Kön. 15, 27). Außerdem kommen noch zwei weitere ‚schematische' Kolumnen über die Regierung Osees hinzu, von denen eine mit dem 20. Jahre Phacees, die andere mit dem 18. Jahre dieses Königs beginnt. Das alles ist natürlich nur geschehen, um gewissen Synchronismen Rechnung zu tragen. Aber nichts ist so sehr geeignet, deren Haltlosigkeit zu beleuchten, als gerade die widerspruchsvollen Voraussetzungen, welche K. glaubte machen zu müssen. Es sind tatsächlich Fiktionen zur Rettung von Irrtümern, die, wie oben S. 160—169 gezeigt, in keiner Weise dem Verfasser der Königsbücher zur Last fallen, sondern ausschließlich viel späteren Rezensenten zugeschrieben werden müssen, die einen zerstörten bzw. verderbten Bruchteil des hl. Textes bona fide, aber ohne die nötigen Kenntnisse, vor allem der Datierungsweise seines Verfassers, wiederherzustellen versucht haben.

P. Kleber hat — wie dies jetzt fast allgemein geschieht — als Jahr der Reichsteilung 932 angenommen und glaubte dieses Ergebnis noch durch eine Angabe des Josephus bekräftigen zu können. Dieser Versuch bedarf aber um so mehr der Berichtigung, weil jene Jahreszahl nicht zutrifft. S. 204 weist Kleber auf Josephus, Antiq. XX, 10, 1 hin, wonach die Amtsdauer der zweiten Serie von 18 Hohenpriestern „466 Jahre 6 Monate 10 Tage umfaßte, während welcher Zeit die Juden unter Königen standen". Und genau derselbe Betrag — so behauptet K. — ergebe sich auch nach seiner eigenen Chronologie. Allein Josephus nimmt dem Text zufolge als Anfangspunkt die Grundsteinlegung des Tempels zur Zeit Salomos, K. dagegen den Beginn der Regierung Sauls, indem er meint, Josephus oder seine Quelle habe dasselbe sagen wollen. Allein dem ist nicht so. Josephus kann mit „der Zeit, da die Juden unter Königen standen," nicht die ganze Königszeit inkl. Saul gemeint haben, da er kurz vorher den letzten Teil der ersten Serie der Hohenpriester noch dem ‚Königtum' angehören läßt. Für K. scheint allerdings die Anzahl 18 der Hohenpriester der zweiten Serie zu sprechen, insofern von Salomo bis zum Ende des Davidischen Königtums die Zahl der Hohenpriester (Ṣadoḳs und seiner Nachfolger) geringer war; aber die Zahl 18 entspricht nach Josephus nicht der Voraussetzung Klebers. Außerdem läßt sich nachweisen, daß die ‚466 Jahre' — gleich den ‚470 Jahren' in Antiq. X, 8, 5 — keineswegs von Salomo an gezählt sind, daß also bei Josephus ein Irrtum vorliegt. Aber auch Saul kommt nicht in Frage, sondern einzig und allein David, der Begründer der Dynastie. Die Entstehung der Jahressumme 466 ist tatsächlich eine wesentlich andere, als K. meint (vgl. die Lösung des Rätsels unten S. 511).

Bezüglich anderer Einzelheiten darf ich wohl auf unsere obigen Untersuchungen verweisen; vgl. insbesondere Kleber S. 189 f. mit den Darlegungen oben S. 197—200 und die

angebliche Regierungszeit Šešonks (934—913) K. S. 191 mit der Feststellung, daß dieser König 945—924 regiert hat, oben S. 170.

Hierzu nur das eine: wäre 932 wirklich das Jahr der Reichsteilung = 1 Roboam, so würde, da 5 Roboam das Jahr des Einfalls Šešonks ist und dieses Ereignis in sein 21. Jahr fiel, 948—927 die Dauer seiner Regierung sein.

Gewiß bietet der amerikanische Exeget auch manche treffende Einzelbemerkungen, die zugleich für seine ausgebreitete Erudition zeugen. Auch begreifen wir seine Abneigung gegen allerlei ‚corrections' am biblischen Text; es scheint uns aber doch sehr bedenklich, daß er jede Möglichkeit eines Schreibfehlers seitens eines Kopisten für ausgeschlossen hält und seinen oben erwähnten Mechanismus „schematischer" Jahreszählung allen Ernstes selbst am Alter von ‚42' Jahren des Ochozias beim Tode seines 40 Jahre alten Vaters (2 Paral 22, 2; 21, 20) eine Kraftprobe bestehen läßt (S. 175—177). Und wenn er zu guter Letzt (S. 205) die vom heiligen Augustinus zugegebene Möglichkeit ‚mendosum esse codicem' mit der entschuldigenden Erklärung begleitet „St. Augustine, not knowing Hebrew had to be content with translations", so ist das doch wohl irreführend. Als ob mit der Kenntnis des Hebräischen alle Textstörungen sich in vollste Harmonie auflösen!

Daß die Jahreszählung in Israel um ein halbes Jahr von der in Juda differiere und daß es in Juda und Israel allerlei Mitregentschaften gegeben habe, wurde auch schon von andern angenommen. Begreiflich! Schienen doch diese Voraussetzungen ein bequemes Mittel, allerlei Unstimmigkeiten zu beseitigen. Freilich stehen die diesbezüglichen Annahmen unter sich im einzelnen im direkten Widerspruch; aber unter Hinzunahme weiterer Hypothesen glaubt jeder sein Ziel zu erreichen.

Von derartigen Versuchen ist die Abhandlung von Jos. Hontheim, Die Chronologie des 3. und 4. Buches der Könige, Zeitschr. f. kath. Theologie Bd. 42 (1918), SS. 463—482, 487—718 am beachtenswertesten. S. 480 ff. sucht er zu beweisen, nicht in Juda, sondern in Israel habe man das Jahr offiziell mit Nisan begonnen; desgleichen stimmt er mit K. bezüglich der Coregna nicht überein. Der Interregna und einer „schematischen" Chronologie bedarf H. glücklicherweise nicht. Als Ersatz dienen ihm aber mehrere voneinander abweichende „Regeln", wonach die Synchronismen bald so bald anders zu verstehen sind, je nachdem es sich um das [angebliche] Akzessionsjahr eines Königs von Juda oder eines Königs von Israel handelt, je nachdem der König zugleich Mitregent war oder nicht, je nachdem er der früheren oder späteren Zeit angehört. Dabei fehlt es allerdings trotz Erschöpfung aller Möglichkeiten nicht an hartnäckigen Ausnahmen (a. a. O. 687 ff.). Hontheim hat sich zwar teilweise um ihre Erklärung bemüht; aber die S. 696 (n. 50), S. 698 (n. 71 u. 72) gebotenen Versuche befriedigen schwerlich (siehe unten). Doch all dies wäre zu verschmerzen, wenn nur seine chronologischen Prinzipien unanfechtbar wären. Allein dies scheint mir nicht der Fall zu sein. Die Annahme des 1. Tišri (statt des 1. Nisan) als Jahresanfang ist nach den Untersuchungen oben S. 154—171 unzulässig; ebenso erregt die Voraussetzung so vieler Mitregentschaften (Azarias soll gleichzeitig seinen Sohn Joatham und seinen Enkel Achaz als Mitregenten gehabt haben) und die sich widersprechende Auffassung der Synchronismen die schwersten Bedenken. Seine Schlußbemerkung (S. 717): „Der aufmerksame Leser hat es gesehen: Die viel angeklagten chronologischen Daten der Königsbücher stehen in schönster Übereinstimmung unter sich, mit den Angaben der alten Schriftsteller, mit den archäologischen Funden. Der biblische Text der Vulgata und der Massorethen ist bei allen (sic) Zahlenangaben in vollkommenster Ordnung; zu ‚emendieren' gibt es da nichts" wird durch die Tatsachen vielfach widerlegt und ist auch kaum vereinbar mit seinen eigenen früheren Aussagen (S. 696—698).

Da wird (n. 50) zuerst das ‚27.' Jahr Jeroboams als eine ‚Textverderbnis' erklärt und zu zeigen versucht, ursprünglich habe dort ‚17' gestanden (wozu man unsere Darlegungen oben S. 167 vergleiche); dann aber fährt H. fort: „Nach der Regel müßte statt des 17. Schlichtjahres des Jeroboam als Alleinherrscher das 21. Jahr des Jeroboam (seit

er Mitregent geworden) stehen." Ferner (n. 72): „Das ist eine etwas freie Angabe... Nach der Regel müßte statt des **12.** Volljahres des Achaz das **14.** stehen." Ähnlich n. 46. Dabei muß man im Auge behalten, daß dies, was hier „Regel" ist, andern „Regeln" im gleichen Buch stracks widerspricht. Ferner bemerkt H. zu dem Synchronismus 4 (II) Reg. **15, 30**: „Statt des **20.** Volljahres des Joatham [der auch nach H. schon in seinem **15.** Volljahr gestorben ist] erwartet man das 13. Volljahr des Achaz. Aber der Hagiograph wollte hier lieber einmal nach dem frommen Joatham als nach dem gottlosen Achaz datieren." Daß diese Erklärung unrichtig ist, läßt sich schon aus 4 (II) Kön. 16, 1 ersehen, wonach der Antritt Achaz' im 17. Jahre Phacees (Pekahs) erfolgte, obwohl diesem Mörder Phaceias (Peḳahjas) tatsächlich (nach den Keilschriften) nur eine Regierung von etwa fünf Jahren zukommt. H. hält nun allerdings die ‚20' Regierungsjahre des Peḳah in 4 (II) Kön. 15, 27 für echt und nimmt (folgerichtig) an, daß er schon unter Jerobeam II. ‚eine Art Mitregent' gewesen sein müsse. Allein dieser vermeintliche ‚Mitregent' erscheint weder unter Jerobeam, noch unter Menaḥem, sondern erst unter des letzteren Sohn Peḳahja und zwar als dessen שָׁלִישׁ (šališ), d. h. Leibwächter oder Adjutant. Dieser Peḳaḥ war niemals Mitregent und seine ‚20' Jahre sind gleich den ‚10' Jahren Menaḥems die Folge eines Ausgleichs des Überschusses, den ein Rezensent bei der Zählung der Regierungsjahre auf jüdischer Seite erhielt, indem er 1. irrtümlich hüben und drüben Nachdatierung voraussetzte und 2. die ‚16 Jahre' des Jotam der Alleinregierung zuwies, während diese in Wirklichkeit nur 2 oder 3 volle Jahre beträgt. So ergaben sich auf jüdischer Seite im Vergleich zur israelitischen 19 Jahre zuviel und demgemäß erhielten Menaḥem und Peḳaḥ zusammen 19 Jahre mehr. Daß mit diesen und ähnlichen Dingen der Verfasser der Königsbücher gar nichts zu tun hat, ist oben klar genug gezeigt worden.

Nur mit Widerstreben bin ich auf die beiden jüngsten Versuche, die Königschronologie aufzuhellen, eingegangen. Allein dazu schweigen durfte ich aus verschiedenen Gründen nicht. Beide Verfasser haben sich nicht nur bemüht, die Irrtumslosigkeit der uns vorliegenden Texteditionen nachzuweisen — das war ja an sich ein lobenswertes Unternehmen —, sie haben dabei aber auch Hypothesen verfochten, die nicht allein textwidrig sind, sondern auch das Verfahren des Verfassers der Königsbücher höchst willkürlich und widerspruchsvoll erscheinen lassen. Immerhin sind die Versuche der beiden Gelehrten insofern von Wert, als sie die Tatsache beleuchten, daß die wahre Lösung des Problems der Königschronologie in einer ganz andern Richtung zu suchen ist. Wenn die beiden Gelehrten sich überzeugen wollen, wie wenig ihre Ansicht, es gebe in dem uns überlieferten Texte der Hl. Schrift ‚nichts zu emendieren', den Tatsachen entspricht, so mögen sie einmal nur die obige Abhandlung V ‚Zur Glaubwürdigkeit der Chronik' mit Ruhe nachprüfen. Selbst schon das, was S. 247, 249—251 bewiesen ist, mag genügen. Gerade an jenen Fällen ließ sich mit voller Klarheit dartun, daß bald in den Königsbüchern, bald in der Chronik offenbare Versehen vorliegen, die bei der Abschrift entstanden sind. Obendrein werden sie sich nicht der Erkenntnis verschließen, daß der uns vorliegende Text erwiesenermaßen Zutaten von späterer Hand aufweist, eine Feststellung, die gar nichts mit willkürlicher Bibelerklärung zu tun hat und nur dazu dienen kann, das Ansehen der Hl. Schrift völlig zu wahren (vgl. dazu oben S. 168f.). Veritas liberabit vos!

III. Zu S. 233²: Wer war der Verfasser der Chronik und der Bücher Esra und Nehemia?

Daß die Bücher Esra-Nehemia und die Chronik zusammengehören, ist allgemein anerkannt. Doch bezüglich der Person des Verfassers gehen die Meinungen auseinander.

Die einen halten (mit der jüdischen Überlieferung) Esra für den Verfasser der Chronik und des Buches Esra, während sie das Buch Nehemia (gleichfalls mit der jüdischen Tradition) diesem selbst zuschreiben, müssen gleichwohl voraussetzen,

daß die in die Anfänge der griechischen Zeit hineinreichende Genealogie I Chron. 3, 19—24, die bis auf Jaddua (etwa 100 Jahre nach Esra) hinabgehende Hohenpriesterliste Neh. 12, 11. 22 und die Stellen Neh. 12, 26. 47, welche die Zeit Esras und Nehemias als der Vergangenheit angehörig erscheinen lassen, Zutaten einer späteren Redaktion sind. Die andern dagegen sind der Ansicht, die Bücher Esr.-Neh. rühren vom Chronisten her, der frühestens zur Zeit Alexanders d. Gr. geschrieben, dabei aber u. a. die Denkwürdigkeiten Esras und Nehemias zum großen Teil wörtlich aufgenommen hat.

Zugunsten der ersten Ansicht hat man Folgendes geltend gemacht: (a) Zur Zeit der Restauration des jüdischen Gemeinwesens war es höchst wünschenswert und geziemend, daß dem neuen Geschlecht die ihm zum guten Teil entschwundenen Tatsachen der jüdischen Staats- und Kultgeschichte in Erinnerung gebracht werde. Und dazu war Esra, der gelehrte Priester und geistige Führer, der geeignete Mann. (b) Die Gleichzeitigkeit der Abfassung der Chronik und des Nehemia wird durch sichere Daten bezeugt. So werden z. B. Neh. 11, 19 und 12, 25 gewisse levitische Torhüter (Talmon und 'Aḳḳub) genannt, die zur Zeit des Hohenpriesters Jojaḳim und Esras und Nehemias gedient haben; von den nämlichen Torhüter-Leviten (so nach der Vulgata) wird aber I Chron. 9, 17 bezeugt, daß sie „bis jetzt" dienen; also ist der Verfasser der Chronik ein Zeitgenosse Nehemias.

Der Grund (a) ist recht beachtenswert; aber zwingend ist er nicht, da schon vieles, was sich zu empfehlen schien, niemals zur Ausführung kam. Der Grund (b) ist jedoch ganz unzulässig; denn die dort angeführten Namen beziehen sich nicht auf einzelne Personen, sondern auf deren Geschlechter, wie schon aus Esr. 2, 42 (= Neh. 7, 45) hervorgeht; vgl. auch oben S. 295 f. und bezüglich der Entstehungszeit von I Chron. 9, 1 ff. und Neh. 11, 3 ff. S. 289 ff.

Zugunsten der zweiten Ansicht spricht (a) der ganz unvermittelte Wechsel von Ich-Berichten des Esra- und Nehemiabuches mit Erzählungen in der 3. Person; (b) die Tatsache, daß Esr. 1 (an vier Stellen) und 7, 1 den ‚König von Persien' erwähnt, während in den Schriftstücken, die gewiß aus persischer Zeit stammen (Esr. 4, 8. 11. 17; 7, 27 f.; Haggai 1, 1. 15; 2, 10 und Zach. 1, 1. 7; 7, 1), einfach ‚König' steht; (c) die Genealogie Esras (Esr. 7, 1), weil sie in dieser Form nicht von Esra selbst herrühren kann; denn er selbst hätte doch seinen Vater genannt, während die Genealogie sofort ihn als ‚Sohn', d. h. als Abkömmling Śerajas, des letzten Hohenpriesters, bezeichnet (dem Chronisten kommt es lediglich darauf an, die Abstammung Esras vom hohenpriesterlichen Geschlecht Ṣadoḳs nachzuweisen); (d) die große (60jährige) Lücke zwischen Esr. 6 und 7, die befremden müßte, wenn Esra selbst der Verfasser des Esrabuches wäre; (e) die letzte Partie von Neh. 12, besonders v. 47, nach welchem die Zeit Nehemias der Vergangenheit angehört; (f) die auffallende Betonung in der Bevölkerungsliste I Chron. 9, 17, daß (das Geschlecht) Šallum am Königstore gen Osten ‚bis heute' den Wachdienst inne habe, was doch — handelte es sich um die Zeit Nehemias — nichts Merkwürdiges war, wohl aber, wenn der Schreiber über 100 Jahre später lebte.

Aus diesen Gründen halte ich die zweite Ansicht für die richtige.

IV. Zu S. 241 f.: Wer war der Anstifter der Volkszählung Davids?

Zum besseren Verständnis unserer obigen Darlegung noch Folgendes. Nach II Sam. 24, 1 läge es allerdings rein grammatisch am nächsten, Jahve als den Anstifter zu betrachten. So übersetzt denn auch beispielsweise Kittel (bei Kautzsch, Die Hl. Schrift d. A. T.[3] (1909), 457: „Und Jahves Zorn entbrannte aufs neue gegen Israel, so daß (?) er David gegen sie aufstiftete mit dem Geheiß: Auf! zähle Israel und Juda!" Allein diese Auffassung ist nicht nur religiös anstößig, sondern auch logisch unzulässig.

Warum entbrannte denn aufs neue der göttliche Zorn gegen Israel? Hatte etwa das Volk gegen Jahve sich schwer vergangen? Dann wäre obige Über-

setzung wenigstens logisch zulässig. Davon wird aber nicht das mindeste angedeutet und darf deshalb nicht vorausgesetzt werden. Dies zeigt klar schon der frühere Fall (21, 1 ff.). Damals äußerte sich der Zorn Jahves über Israel durch eine dreijährige Hungersnot, und eine Offenbarung Jahves ließ David wissen, daß die ungesühnte Blutschuld Sauls an den Gibeoniten die Ursache war. Also lag kein Vergehen des Volkes vor, sondern lediglich die Unterlassung der Sühne des Verbrechens eines Königs seitens seines Nachfolgers, der zu jener Leistung allein befugt und verpflichtet war. Somit fiel das gesamte Volk wegen des Vergehens seines Herrschers bei Gott in Ungnade und mußte mit ihm büßen. (Der tiefste Grund dieser völligen Abhängigkeit und Mitleidenschaft kommt I Sam. 8 deutlich zum Ausdruck: Israel hat seinen Gottkönig verworfen und von Samuel einen irdischen König gefordert. Sie sollten ihn haben und mit ihm zu Gedeih und Verderben unlösbar verbunden sein.) Und ganz dasselbe wie im früheren gilt auch im neuen Fall, wie aus 24, 10. 17 und besonders aus dem Bekenntnis des betenden David hervorgeht: „Ich habe ja gesündigt, ich habe mich verschuldet. Diese aber, die Schafe — was haben sie getan? ¦Laß doch deine Hand gegen mich sich wenden und mein Haus!“ Von irgendwelcher persönlichen Verschuldung des Volkes, die den Zorn Gottes aufs neue gegen Israel herausforderte, kann also auch hier nicht die Rede sein. Nach obiger Übersetzung von II Sam. 24, 1 hätten wir uns also mit folgendem Gedanken abzufinden: Jahve zürnt Israel aufs neue. Und warum? Wegen einer bereits vollbrachten oder auch nur geplanten bösen Tat, sei es des Volkes, sei es Davids? Keineswegs, sondern wegen eines künftigen Frevels des Königs und zwar eines solchen, zu dem ihn obendrein Jahve in eigener Person anreizt. Eine höchst wunderliche pädagogische Logik! Wer sie begreift, dem wird es auch keine Schwierigkeiten bereiten, den Chronisten der willkürlichen Änderung des ursprünglichen Sinnes der Textstelle zu zeihen. In Wirklichkeit liegt die Sache so: 24, 1b begründet den vorher gemeldeten Zorn Gottes. Wir werden am besten übersetzen: „man hatte nämlich David gegen sie (die Israeliten) angereizt“. An sich wäre es auch möglich, daß hier — wie I Chron. 21, 1 — ursprünglich Śaṭan ‚ein Ankläger‘ stand, aber bei der Abschrift ausgefallen ist (vgl. zu I Kön. 3, 4 oben S. 106). Allein ohne zwingenden Grund darf man doch nicht eine Textverderbnis voraussetzen. Und wirklich liegt eine solche Notwendigkeit nicht vor, da das unbestimmte Subjekt in der Form der 3. Pers. Singul. bei solchen Tätigkeiten, deren Subjekt sich von selbst versteht, auch sonst nicht selten vorkommt.

Auffallenderweise geht man vielfach ganz darüber hinweg, daß I Chron. 21, 1 nicht von dem Śaṭan, sondern nur von einem Śaṭan (Ankläger) die Rede ist. Man bleibt eben in der Idee befangen, der Chronist habe an Stelle Jahves als des vermeintlichen Anstifters in II Sam. 24, 1 den Erzfeind des Menschengeschlechts gesetzt — ein interessanter Beleg für das zähe Leben von korrespondierenden Irrtümern.

V. Zu S. 244: Absalom als *‚kohen‘* Davids (vgl. II Sam. 15, 2—6).

Aus dem Umstand, daß Absalom so lange Zeit hindurch unbeanstandet seine hochverräterischen Umtriebe fortsetzen konnte, haben wir oben geschlossen, der Kronprinz müsse amtsmäßig mit der Vorbereitung von königlichen Rechtsentscheidungen betraut gewesen sein. Dagegen wendet ein Freund ein: „wäre dem so, so müßte er doch mit dem Könige über die Streitfälle verhandeln und dann konnte er nicht so sprechen, wie er tatsächlich sprach.“ Dem ist jedoch nicht so. In Wirklichkeit ist gerade unsere Voraussetzung mit Absaloms Verhalten durchaus vereinbar, die entgegengesetzte aber nicht. Nehmen wir zunächst an, diese letztere treffe zu. Absalom fängt — am Torwege stehend — die einzelnen, die zum Könige wollen, ab und läßt sich von jedem seine Herkunft und seinen Streitfall berichten. Seine Antwort ist: „Was du da sagst, ist ja schön und wahr; aber

von seiten des Königs ist niemand bestellt, der dir Gehör schenkt." Was ist die Folge? Entweder ziehen die Leute alle unverrichteter Sache wieder heim oder sie machen gleichwohl einen Versuch, in den Gerichtsraum unter dem Tore zu gelangen. Im ersteren Falle mußte David bald innewerden, daß Absalom das Volk von seinem Richterstuhl fernhalte, im zweiten dagegen erkannten die Kläger selbst, daß der Prinz gelogen hatte, da sie entgegen seiner Aussage einen königlichen Beamten fanden, der ihren Streitfall prüfte und dem König vorlegte. Auf jeden Fall war es so mit Absaloms Umtrieben bald aus und vorbei.

Nehmen wir aber an, Absalom selbst sei mit der Untersuchung der einzelnen Streitfälle betraut gewesen, so standen ihm allerlei Mittel zu Gebote, sowohl den König als das Volk zu täuschen. Natürlich mußte er, um zum Ziele zu gelangen, dem Könige über allerlei Streitfälle berichten, ob sie nun wahrheitsgemäß oder gefälscht oder frei erfunden waren. Andererseits mußte er dafür sorgen, daß der König berechtigte Klagen ernsterer Natur entweder gar nicht erfuhr oder daß dem Kläger eine günstige königliche Entscheidung nicht zugestellt wurde. Absalom schlug den ersteren Weg ein: er spiegelte den Leuten vor, der König habe niemand aufgestellt, sie anzuhören. Und da er selbst der vom König ernannte Sachwalter war, so konnte er leicht die Bittsteller überzeugen, daß in dem für das Verhör bestimmten Raum niemand war, der sich ihrer Sache annahm. Sein erheucheltes Mitgefühl und seine Klage: „O, wenn man doch mich zum Richter des Landes bestellte usw." taten das übrige. Man könnte hier freilich einwenden: das Volk mußte doch wissen, daß Absalom die Streitfälle im Auftrage des Königs zu prüfen hatte. Wie will man dieses aber beweisen? Man darf nicht etwa moderne Einrichtungen auf altisraelitische Verhältnisse übertragen, wo es weder einen Regierungsanzeiger noch Amtsblätter gab. Und war es auch bekannt, daß die Söhne des Königs seine Kohanim waren, so mußte es doch sehr zweifelhaft erscheinen, daß David gerade Absalom, der wegen des an Amnon begangenen Mordes zwei Jahre hindurch dem Vater nicht unter die Augen treten durfte, schon bald danach für den wichtigsten Vertrauensposten ausersehen habe. Den Historiker freilich kann diese Wahl nicht befremden. Er kennt nicht nur die außerordentliche Zuneigung Davids zu Absalom und die Bemühungen Joabs zu seiner Rehabilitierung, sondern darf auch annehmen, daß die Freundschaft zwischen Absalom und dem einflußreichen und scharfblickenden Kronrat Ahitophel nicht erst am verhängnisvollen Verschwörungstag von Hebron (II Sam. 15, 7—12) begann, sondern weiter und wahrscheinlich erheblich weiter zurückreicht[1].

VI. Zu S. 266: Bedeutung der angeblichen Riesenspenden Davids und der Vornehmen des Landes I Chron. 22 und 29.

Wir haben oben angenommen, daß in der Stelle I Chron. 29, 7 das Waw, welches die „10000 Dareiken" mit den vorher genannten „5000 ‚Talenten' Gold" verbindet, die Bedeutung ‚oder', ‚gleichwertig' hat. Nun wendet man mir ein:

[1] Es ist sogar nicht unwahrscheinlich, daß die Feindseligkeiten beider letztlich — wenn auch auf verschiedene Weise — mit dem Ehebruch Davids in Zusammenhang stehen. Denn erstens liegt es nahe, daß Batseba (Betsabee) die Enkelin Ahitophels war (vgl. II Sam. 11, 3 mit 23, 34) und daß dieser somit die Tat Davids als eine seiner Familie angetane Schmach empfindend den König tödlich haßte, wie aus seinem zweifachen Absalom erteilten Rat (II Sam. 16, 21—17, 3) deutlich hervorgeht; zweitens mußte sich Absalom infolge des von David seiner späteren Gemahlin geleisteten Schwures bezüglich der Thronfolge ihres Sohnes Salomo (I Kön. 1, 13. 17) oder — falls er davon noch keine Kenntnis besaß — schon mit Rücksicht auf den Einfluß Betsabees beim König um sein Erstgeburtrecht betrogen sehen. Nur so ist es ja psychologisch begreiflich, wie es Absalom in den Sinn kommen konnte, seinen Vater, der doch voraussichtlich nicht mehr sehr lange leben konnte, vom Throne zu stürzen.

„Das Waw im Sinne von ‚oder' ist sprachlich unmöglich." Dies wird allerdings in früheren Wörterbüchern unbegreiflicherweise behauptet; so in Gesenius' Wörterbuch, 9. Aufl. von Mühlau und Volck, unter Hinweis auf Exod. 21, 17: „Wer Vater und (sic statt: oder) Mutter verflucht." Daß aber hier nicht von der Verfluchung beider zugleich die Rede ist, liegt doch auf der Hand. Zudem lassen Beispiele wie Exod. 12, 5 klar erkennen, daß ו disjunktiven Sinn hat; denn da heißt es: „ein fehlerloses männliches, einjähriges Tier muß es sein; aus den Schaflämmern oder (natürlich nicht ‚und') Ziegen sollt ihr es nehmen." Das haben denn auch spätere Herausgeber (vgl. z. B. 16. Aufl. S. 189 sub 1f.) eingesehen. Dieses Waw ist nun freilich von dem in Frage stehenden — wofür ich die Bezeichnung ‚Waw aequalitatis' vorschlage — verschieden. Nun zeigt aber das sogenannte Waw adaequationis, wodurch eine gewisse Ähnlichkeit zweier Dinge zum Ausdruck gebracht wird, daß dem Hebräer die Auffassung von ו im Sinne von ‚gleichwertig' sehr nahe lag. Wenn aber dafür aus dem A. T. sonst kein Beleg aufzutreiben ist, so beweist dies gar nichts gegen unsere Deutung. Die uns vorliegende hebräische Literatur ist eben zu beschränkt, als daß wir daraus auch nur annähernd den gesamten Wortschatz der lebenden Sprache entnehmen könnten. Dies gilt insbesondere von einem seiner Natur entsprechend so selten zu erwartenden Ausdruck.

Merkwürdig ist allerdings, daß כִּכָּר, eigentlich Scheibe bzw. Ring — sonst Talent (= 60 Minen = 3000 Sekel) —, beim Chronisten im Sinne von Doppelsekel vorkommt (s. oben S. 266). Hat man das Goldstück wegen seiner Form so genannt? Oder liegt eine Verwechslung mit einem andern, aber ähnlichen Stamm (כבר) vor? Letzteres dünkt mir viel wahrscheinlicher, als daß der Chronist denselben Ausdruck zwar im gleichen Zusammenhang, aber in ganz verschiedener Bedeutung gebraucht haben könne.

VII. Zu S. 386f.: Die Stadt Elymaïs mit dem Beinamen ‚Persepolis'.

Der Tempel, dessen reiche Schätze Antiochos IV. im Januar 164 v. Chr. zu rauben suchte, war nach I Makk. 6, 1, Polybius XXXI, 11, Appianus Syr. 66 und Porphyrius (bei Hieronymus, Comm. in Daniel lib. XI, 44f.) in Elymaïs. Dieses ist nun freilich sonst nur als persische Provinz bekannt; aber — wie I Makk. 6, 1 und auch Jos. Antiq. XII, 9, 1 bezeugt — in unserem Falle eine Stadt. Das hat Befremden erregt und allerlei Konjekturen veranlaßt. Mit Unrecht! Daß auch Polyb., Appian. und Porphyr. als Ort nicht eine Provinz, sondern einen bestimmten Ort bezeichnen wollen, liegt doch auf der Hand. Zudem fehlt es nicht an Analogien. Man vergleiche nur *Γαβαί* als Ort (Königssitz) bei Aspadana in der Landschaft *Γαβιανή* (*Γαβηνή*) S. 388 und Hyrkania in dem gleichnamigen parthischen Gebiet S. 343. Obendrein wird II Makk. 9, 2 unberechtigterweise in Widerspruch gesetzt zu den andern Quellen. II Makk. bezeichnet die Stadt des Tempels, als *τὴν λεγομένην Περσέπολιν*, ‚die sogenannte Persepolis'; er meint also durchaus nicht die viel südlicher gelegene eigentliche ‚Persepolis', sondern eine andere Stadt, die von jener ihren Beinamen entlehnt hat. Diese Namensübertragung kann am allerwenigsten zur Seleukidenzeit überraschen. Man erinnere sich nur an die Neugründungen von Städten unter bereits anderwärts vergebenen Namen (z. B. Seleukeia, Antiocheia, Apamea). Es liegt somit gar kein Grund vor, die Bezeichnung der Stadt Elymaïs in der gleichnamigen persischen Provinz als ‚sogenannte Persepolis' als unhistorisch zu verwerfen. Dies um so weniger, als die Namensentlehnung schon dadurch gerechtfertigt erscheint, da die prachtvollen Schöpfungen der Achämeniden im alten Persepolis der rücksichtslosen Politik Alexanders d. Gr. zum Opfer gefallen waren (vgl. Diodor 17, 72).

VIII. Zu S. 458: Ende der ersten Gefangenschaft S. Pauli. — Abfassungszeit der Act. — II Tim. 4, 14 ff. — Act. 20, 25 gegen I Tim. 1, 3?

Die Art, wie die Act. abschließen, müßte unbegreiflich erscheinen, wenn die zweijährige milde Gefangenschaft nicht mit Freisprechung geendet hätte. Was schon nach der Haltung des Festus und dem Urteil Agrippas II. (Act. 26, 32) von vornherein zu erwarten war und gemäß der hoffnungsfreudigen Stimmung des gefangenen Apostels zu Rom (Eph. 6, 19 f., Phil. 24 f.; 2, 24 und Phm. 22) in greifbarer Nähe erschien, ist zur Tatsache geworden.

Die wiedererlangte Freiheit war zugleich die Epoche einer neuen apostolischen Wirksamkeit, über die aber Lukas nicht mehr berichtet hat und dies höchst wahrscheinlich deshalb, weil der Abschluß der Act. in die Zeit fiel, wo Paulus noch in Rom weilte. Hätte er nämlich damals bereits seine neue überseeische Mission angetreten, so würde Lukas davon schwerlich geschwiegen haben. So erklärt sich am natürlichsten die Art, wie er seinen Bericht schließt.

II Tim. (siehe bes. 4, 6 ff.) verrät eine gänzlich veränderte Lage: eine harte Gefangenschaft mit voraussichtlichem Martyrium. Nach Eusebius (Hist. eccl. 2, 22) soll 4, 16 f. sogar ausdrücklich die jetzige Gefangenschaft von der früheren unterschieden werden. So auch neuere, z. B. Meinertz in seinem lichtvollen Kommentar „Die Pastoralbriefe des heiligen Paulus" (1913) S. 3, 94 f. Dieser Ansicht kann ich jedoch nicht beipflichten. Paulus schreibt: „Bei meiner ersten Verteidigung hat mir niemand beigestanden, sondern alle haben mich im Stich gelassen, möge es ihnen nicht angerechnet werden. Der Herr aber stand mir bei und stärkte mich, auf daß durch mich die Predigt vollendet werde und alle Völker sie vernähmen; und (so) ward ich aus dem Rachen des Löwen errettet."

Diese Worte — meint M. — seien „unmöglich dahin zu verstehen, daß an eine erste, günstige Verhandlung in demselben Prozesse gedacht werde". Ein solcher vorübergehender Erfolg könne nicht als Befreiung aus dem Löwenrachen gelten; auch sei die übernatürliche Hilfe zu dem Zwecke erfolgt, damit die Heilspredigt zur Vollendung komme und alle Völker davon vernehmen, daß also die Missionstätigkeit Pauli noch weiter ausgedehnt werde als es vor der Gefangenschaft der Fall war.

Dagegen sprechen indes folgende Gründe: 1. Die ganze Lage Pauli in 4, 16, vor allem seine gänzliche Verlassenheit vor Gericht, paßt gar nicht zu dem milden Charakter seiner ersten Gefangenschaft (Act. 28, 30) und dem stets wachsenden Einfluß seiner Persönlichkeit und seiner Lehre während derselben (Phil. 1, 12 ff.; 4, 22). Und hätte ein solch völliger Umschwung zu seinen Ungunsten stattgefunden — der übrigens im Jahre 63 — $1^1/_4$ Jahr vor dem Ausbruch der Neronischen Verfolgung — ganz unverständlich wäre —, warum verschweigt dies Lukas? 2. Natürlich konnte es Paulus nicht in den Sinn kommen, seinem Schüler Timotheus ein Ereignis zu berichten, das dieser, falls es am Ende seiner ersten Gefangenschaft geschehen wäre, als Augen- oder Ohrenzeuge längst wußte. Die Fassung von v. 16 f. verrät indes aufs deutlichste, daß es sich hier nicht etwa um eine bloße Erinnerung an Bekanntes handelt, sondern um die Mitteilung eines Ereignisses, von dem Timotheus voraussichtlich noch keine Kenntnis besaß. Das gleiche ergibt sich aus dem natürlichen Zusammenhang zwischen v. 14 f. und v. 16—18 (sub 4). 3. Die Vollendung des κήρυγμα vor ‚allen Völkern' scheint freilich auf eine neue apostolische Reise hinzuweisen. Allein diese führte den Apostel doch wohl nur in Spanien und Kreta auf ein neues Wirkungsfeld, während gerade das Verbleiben in Rom ihn tatsächlich mit Vertretern ‚aller Länder', auch derjenigen, die niemals sein Fuß betrat, in Verbindung brachte. Nirgends hatte Paulus — trotz seiner Ketten — eine günstigere Gelegenheit, sei es durch private Unterweisung, sei es in öffentlicher Verteidigungsrede, die Lehre Christi allen Völkern kundzutun, als im Sammelpunkt aller Nationen der alten Kulturwelt. 4. Jeder längere Aufschub seines Todesurteils brachte dem Apostel die ersehnte Freiheit zur Vervollständi-

gung seiner umfassenden Weltmission. Die Errettung aus des Löwen Rachen bedeutet indes in erster Linie nicht die Abwendung der Todesgefahr, sondern die sieghafte Entkräftung der Bosheit, die sich in der Person Alexanders (v. 14) gegen ihn erhoben hatte. Der Passus v. 14—18 stellt ein Ganzes dar. Die Meinung: „der Gedanke an die unangenehme Szene mit Alexander weckt die Erinnerung an die erste Gefangenschaft" (Meinertz a. a. O. S. 95) scheint — ganz abgesehen von der dazu nicht stimmenden Fassung von v. 16 — zu weit hergeholt. Eine Erinnerung an das bekannte Vergangene war um so weniger angezeigt, als das Gegenwärtige eine Aufklärung heischte. Und diese bietet v. 16. Erst hier wird angedeutet, worin hauptsächlich die Bosheit Alexanders bestand, nämlich in der Verhetzung oder Entmutigung der Freunde Pauli und in der Anklage vor dem kaiserlichen Gericht. Ob der Verleumder nur die gänzliche Unterbindung der Lehrtätigkeit seines verhaßten Gegners bewirken oder ihn auch dem Tode überliefern wollte, steht dahin. Jedenfalls ward seine Anklage zuschanden und Paulus — dem „Rachen des Löwen" entronnen — konnte sein Werk fortsetzen. Und diese Freiheit genügte ihm. Aus der Erfahrung des göttlichen Beistandes vor Gericht schöpfte er zugleich die Zuversicht, daß der Herr ihn auch ferner vor allen bösen Anschlägen schützen und ihn schließlich in sein himmlisches Reich hinüberretten werde (v. 18).

Auf die bekannten Einwände gegen die Echtheit der Pastoralbriefe und die Zulässigkeit der spanischen Mission Pauli einzugehen, ist hier nicht der Ort, obendrein auch überflüssig, da dies schon von anderer Seite ausreichend geschehen ist. Siehe besonders die klaren Darlegungen bei Meinertz, a. a. O. S. 5 u. 12—17.

Nur auf einen Punkt, der I Tim. betrifft, sei hier ergänzend hingewiesen. Gemäß I Tim. 1, 3 ist der Apostel nochmals nach Ephesus gekommen. Wäre aber dem so — so wendet man ein —, dann hätte Lukas Act. 20, 25 die Worte Pauli: „ich weiß, daß ihr (die Presbyter von Ephesus) mein Angesicht nicht mehr sehen werdet" nicht ohne Berichtigung bzw. erklärenden Zusatz über die damalige Stimmung des Apostels wiedergegeben. Zwingend ist diese Begründung allerdings schon deshalb nicht, weil ja jeder denkende Leser einsehen kann, daß jene Todesahnung lediglich durch den Gedanken an die (Act. 20, 22 f.) ihm prophetisch kundgewordenen Drangsale zu Jerusalem hervorgerufen wurde (vgl. 21, 3). Immerhin mag die Bestimmtheit, die in den Worten *ἐγὼ οἶδα* liegt, störend wirken. Der obige Einwand fällt aber dahin, wenn der Abschluß der Apostelgeschichte in der Zeit geschah, wo Paulus nach der ersten Gefangenschaft noch in Rom weilte. Und gerade dies hat sich oben mit einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit ergeben.

IX. Zu S. 475: Zwei Verwechslungen bei Josephus, Antiq. X, 8, 5 und XX, 10, 1.

1. Wie kommt Josephus, Antiq. X, 8, 5 dazu, vom salomonischen Tempelbau bis zum Brande des Tempels unter Nebukadnezar 470 Jahre 6 Mon. 10 Tage anzusetzen? Zweifellos ist hier der angegebene Zeitraum viel zu hoch veranschlagt, ob wir nun die Regierungszeiten von Salomo bis Ṣedeḳia so zählen, daß das Todesjahr eines Königs zugleich das erste Jahr des Nachfolgers ist (Vordatierung) oder dem ersteren ganz zugerechnet wird (Nachdatierung). Wir werden indes sofort den Nachweis erbringen, daß der in Rede stehende Zeitraum tatsächlich auf die Bestimmung der Zeitdauer des davidischen Königshauses zurückgeht, die man zunächst irrtümlich (durch Verwechslung des 1. Jahres von David und Salomo) für die Zeit von 1 Salomo bis zum Ende der Regierung Ṣedeḳias hielt und dann daraus folgerichtig die vom Beginn des Tempelbaus (zu Anfang des 4. Jahres Salomos) bis zum Tempelbrand ableitete.

Bezüglich der Jahreszählung verfuhr man in der jüdischen Spätzeit — im Gegensatz zu der Vordatierung der Königszeit (vgl. oben S. 150ff.) — nach dem baby-

lonisch-persisch-syrischen Grundsatz der Nachdatierung (vgl. oben S. 160ff.). Und diese Methode befolgte auch der mittelbare oder unmittelbare Gewährsmann des Josephus. Vom Sturze Ṣedeḳias ausgehend bis zur Reichsteilung rückwärts rechnend fand er die Summe: 393 Jahre 6 Monate 10 Tage (diese beiden letzteren = 3 M. 10. T. des Jojakin + 3 M. des Joachaz); dazu addierte er noch 40 + 40 J. für Salomo und David und fand so: vom Beginn der Regierung Davids (also 1 David) bis zum Ende der Dynastie verstrichen **473 J. 6 M. 10 T.** Ein anderer — wahrscheinlich Josephus selbst — bezog diese Zeitangabe irrtümlich auf das Intervall von 1 Salomo bis zum Ende der Dynastie (bzw. Untergang des salomonischen Tempels) und schloß daraus: von **4** Salomo (Beginn des Tempelbaus) bis zum Untergang des Tempels vergingen **470 J. 6 M. 10 T.**

Daß aber vorstehende Genesis des josephinischen Wertes wirklich so und nicht anders verlief, bestätigt eine weitere Stelle der Antiquitates, der wir schon oben S. 502 begegneten: Antiq. XX, 10, 1. Hier spricht Josephus von der Amtsdauer zweier Serien von Hohenpriestern: die erste, bestehend aus 13 Nachkömmlingen der beiden Söhne Aarons, wirkte vom Auszug aus Ägypten bis zur Grundsteinlegung des Tempels unter Salomo 612 Jahre; die zweite (18 an der Zahl), „die seit der Zeit des Königs Salomo zu Jerusalem aufeinander folgten", bis zum Tempelbrand unter Nebukadnezar und der Gefangennahme Joṣadaḳs, **466 J. 6 M. 10 T.** Das ist aber vier Jahre weniger als oben. Hiernach könnte es scheinen, daß Josephus im zweiten Falle vom 8. Jahre Salomos an rechnen wollte; das ist aber doch ganz ausgeschlossen, da der Bau des Tempels vom 4. bis 11. Jahre ($7^1/_2$ Jahre) ungestört fortschritt (I Kön. 6, 37). Das 8. Jahr Salomos war auch sonst durch kein besonderes Ereignis ausgezeichnet. Wohl aber war das 8. Jahr seines Vaters von allergrößter Bedeutung: fiel doch in den Beginn dieses Jahres der Antritt seiner 33jährigen Regierung in Jerusalem über Gesamt-Israel (I Kön. 2, 10). Die 466 J. 6 M. 10 T. bezeichnen ursprünglich die Dauer der Herrschaft des Hauses Davids über Gesamt-Israel zu Jerusalem und nichts anderes. Die irrtümliche Vertauschung des Vaters gegen den Sohn bei Josephus tritt also auch hier und zwar ganz besonders klar zutage. Wir haben somit zwei Verwechslungen bei Josephus konstatiert: in Antiq. X, 8, 5 wird statt des Beginns des 4. Jahres der Regierung Davids in Hebron der Beginn des 4. Jahres der Regierung Salomos, in Antiq. XX, 10, 1 statt des Beginns der Regierung Davids in Jerusalem der Anfang der Regierung seines Sohnes daselbst gesetzt. Unsere bisherigen Ermittlungen werden endlich auch noch durch die Angabe der Zahl der Hohenpriester der zweiten Serie bestätigt. Sie beträgt nach Antiq. XX, 10, 1 **18**. Zu den X, 8, 6 namentlich angeführten **17** Ṣadoḳpriestern von Ṣadoḳ bis Joṣadaḳ muß deshalb noch einer hinzukommen. Und dies kann kein anderer sein als Abjatar, der sich von Nob zu David flüchtete und unter diesem rechtlich und tatsächlich Hoherpriester war. Darauf, daß die Liste der 17 Hohenpriester l. c. richtig und vollständig sei, kommt es hier natürlich gar nicht an; es genügt die Tatsache, daß Josephus oder sein Gewährsmann davon überzeugt war. Hätte Josephus bei Abfassung von XX, 10, 1 jene Zahl vor Augen gehabt, so hätte er allerdings aus der Angabe ‚18' seiner Quelle erkennen müssen, daß der terminus a quo des von ihm angenommenen Zeitraums von 466 Jahren nicht der Anfang der Regierung Salomos sein könne, denn von einer hohenpriesterlichen Amtierung Abjatars unter Salomo kann nicht die Rede sein (vgl. I Kön. 2, 26f.). Doch dürfen wir eine derartige umsichtige Nachprüfung vom Verfasser der Antiquitates nicht erwarten (vgl. oben S. 474 und 476).

Kleinere Zusätze.

Zu S. 4ff. vgl. insbesondere HEHN, Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im A. T. (1907) [Leipziger Semit. Studien II, 5]. — Bereits vor 20 Jahren vertrat ich die Ansicht, daß der Ursprung der Siebenzahl in der Mondberechnung zu suchen ist. Der

Grundgedanke ist folgender. Lange bevor man die Siebenzahl der Planeten erkannte, muß man wahrgenommen haben, daß der Mond nach der Konjunktion mit der Sonne bei deren Untergang am Himmel täglich höher steht und am 7. Tag seinen höchsten Stand erreicht, um dann bis zum 14. Tag wieder herabzusteigen. Und einen ähnlichen Wechsel der Stellung zeigt der abnehmende Mond kurz vor Sonnenaufgang in den folgenden 14 Tagen. Hierauf gründet sich auch wohl die ursprüngliche Vorstellung von einem siebenstufigen Himmel und die Auffassung der Sieben als Symbol der Vollendung und Gesamtheit (assyr-babyl. kiššatu).

Zu S. 55[1]. Der Grund, warum das Behauen der zum Altarbau verwandten Steine (Exod. 20, 24) als eine Entweihung galt, wird von manchen darin gesucht, daß der ursprüngliche Naturzustand als heilig angesehen ward. Wäre dem so, dann müßte auch die Beschneidung als eine Entweihung gelten. Die Bearbeitung der Steine mit der חֶרֶב wird vielmehr vom Gesetzgeber nur wegen der naheliegenden Gefahr eines heidnischen Mißbrauchs (Herstellung von Symbolen und Bildwerken auf den geglätteten Steinen) zu einer Entweihung gestempelt. Man sage nicht: solches hätte er ja eigens verbieten können. Als weiser Erzieher seines Volkes tat er gut daran, der Versuchung durch radikales Verbot jeder Art von Kunstwerk im religiösen Kult vorzubeugen, ohne sich auf eine nähere Begründung einzulassen, wie er solches auch bei den zahlreichen Reinigungsvorschriften und Speiseverboten stets vermeidet. Exod. 27, 1 ff.; 38, 1 f. steht damit nicht in Widerspruch. Hier handelte es sich um eine einmalige Einrichtung, die sich unter der unmittelbaren Aufsicht der Priester und des Gesetzgebers selbst vollzog.

Zu S. 112[1]. Nach DÖLGER, Sonne der Gerechtigkeit (Münster 1918) S. 88 und 108, ward die Bezeichnung ‚Sonne der Gerechtigkeit' auf Grund von Mal. 4, 2 (LXX) nicht erst im 4. Jahrh. (USENER), sondern bereits im 2. Jahrh. auf Christus übertragen. Und diese Tatsache bildete die Unterlage dafür, daß man bereits vor 336 die Feier der Geburt Jesu vom 6. Januar auf den 25. Dezember, den Natalis Solis Invicti verlegte, um so die antike Sonnenreligion zu verdrängen (DÖLGER, Sol Salutis [Münster 1920] S. 4 f.).

Zu S. 477 ff. Das Datum ‚8. Xanthikos' der Lichterscheinung bei Josephus möchte ich doch nicht als irrig erklären; denn es könnte leicht sein, daß an diesem Tage (als dem Beginn einer siebentägigen Vorbereitung auf das Fest der Ungesäuerten Brote) das Volk sich schon vor Anbruch der Dämmerung in der Nähe des Tempels versammelt hatte und daß man schon wegen des außerordentlichen Phänomens die Tempeltore geöffnet hat (vgl. auch die ‚Sieben Tage' vor Pfingsten oben S. 446 f.).

Namen- und Sachregister[1].

A

Abend, Anfang des israel. Tages 2. 11 f.

Abendmahlfeier Pauli in Troas 441

Abendopfer s. u. Opfer

Abendweite der Sonne 137[4]

Aberglaube, Wahrsagerei 245

Abia, K. v. Juda, Regierungszeit 171, seine Mutter Maacha I. 270[1], seine Gemahlin Maacha II. 270[1], Kindersegen 269, Asa, Sohn (nicht Bruder) Abias 270, sein Charakterbild nach Kön. und Chron. 271

Abib, Monat A. = ‚Ährenmonat' = erster Monat 15 f., nicht = Epiphi 15[1]

Abjatar, Hoherpriester, S. Aḥimeleks aus der Linie Itamar-Heli, entrinnt dem Blutbad von Nob, Freund Davids; Verhältnis zu Ṣadoḳ, dem Hohenpriester auf Gibeon (Gabaon); seine besonderen Befugnisse 256 f. 262; von Salomo abgesetzt 93[2]. 257

Abner, Feldhauptmann Sauls und Isbosets, Beziehungen zu David 239 f.

Abraham errichtet Jahve in Betel und Ai Altäre, doch ohne zu opfern (vgl. Altar) 87. Die Beschneidung als Bundeszeichen 39[5]

Absalom, S. und ‚kohen' Davids 244 und Nachtr. 506 f. A.s Beziehung zu Aḥitophel, d. Kronrat Davids; ihr ‚Opfer' zu Hebron 110. Nachtr. 507[1]

Adad (Hadad), bab. Wetter-(Donner-)gott und mit *Šamaš* (Sonnengott) zugleich Orakelgott 94

Ägypten. Äußere Beziehungen der mosaischen Kulteinrichtungen (Stiftshütte, Bundeslade, Kerubim, Brandopfer) zu Ägypten 37—40. Israel. Afterkult nach ägypt. Muster. 1. Goldenes Kalb als Sinnbild Jahves 55; 2. Stierbilder Jerobeams I. zu Dan und Betel (vgl. mit dem Apis des G. Ptah zu Memphis und dem Mnevis des G. Horus zu Heliopolis) 9. Meldungen Ägyptischer Denkmäler über Israel: Israelstele 38; Torinschrift Šošenks zu Karnak 170

‚Ägypter'. Aufruhr des ‚Ägypters' z. Z. des Prokurators Felix (Act. 21, 38) 426 f. 428[1]

Ären. 1. Seleukiden-Ära (SÄ). Epoche in Babylonien: 1. Nisan 311 v. Chr. 302 ff. Epoche in Syrien: 1. Tišri 312 v. Chr. 302. 382. Epoche in I Makk.: 1. Nisan 312 v. Chr. 344. 352 f. Epoche in II Makk.: 1. Tišri 312 v. Chr. 344. 352 f. (1. Jahr Seleukos I. ausdrücklich als Epoche keilinschriftlich bezeugt 309[a], vgl. auch 310[4]. 317[1].) 2. Arsakiden-Ära (AÄ) in den babyl. Keilinschr. seit der Partherherrschaft; Epoche: 1. Nisan 247 v. Chr.; Doppeldatierung nach SÄ und AÄ hier häufig 303. 3. Ära der Stadt Rom; Epoche: 753 v. Chr. 173. 4. Olympiaden-Rechnung bei Eusebius, Epochenjahr 776 v. Chr., Epochenmonat für Syrien: mittl. 1. Tišri = 1. Oktober 302 (vgl. 382). 5. Ära des neuen jüd. Kalenders: Weltära, Epoche 3761 v. Chr. 22

Agrippa II. 456. 467. 428[2]. 484. 484[1]. 488 (9—11. 13. 15). 490 (26).

Aḥab, K. v. Israel, Regierungszeit 158. 171. Damaliger Jahresanfang in Israel. Wahre Dauer der Dürre (I Kön. 17 ff.; Luk. 4, 25; Jak. 5, 17); Menander (Jos. Ant. VIII, 13, 2) nicht dagegen 142—145. A.s Teilnahme an der Schlacht von Ḳarḳar in I Kön.

[1] Es erschien zweckmäßig, in das Verzeichnis nur solche Namen in alphabetischer Folge aufzunehmen, an die sich bemerkenswerte Erörterungen knüpfen. So hätte es keinen ersichtlichen Zweck, etwa alle in den Makkabäerkämpfen, den Itinerarien des Apostels Paulus und im Verlauf des ‚Jüdischen Krieges' auftretenden Namen von Personen und Orten gesondert zu erwähnen. Das gleiche gilt von den babylonischen und makedonisch-syrischen Monatsnamen. Der dadurch gewonnene Raum wird nützlicher für ausführliche Hinweise auf die behandelten exegetischen, historischen und chronologischen Fragen verwendet. Keilinschriftliche Namen sind kursiv.

nicht erwähnt 278; aber keilinschriftlich belegt 153[1]
Aḥaz, K. v. Juda, Regierungszeit 161—163. 171. Begräbnisstätte Chron. gegen Kön.? 287
Aḥazja (Ochozias), K. v. Isr., Regierungszeit 159. 171. Unterstützung Josaphats von Juda beim Bau von ‚Tarsisschiffen'; Chron. gegen Kön.? 278 ff.
Aḥijja (Aḥia), Prophet aus Silo, verkündete Jerobeam I. zuerst die Herrschaft und später den Untergang 101
Aḥimelek. 1. Sohn Aḥiṭûbs u. Urenkel Helis, Hoherpriester, in Nob auf Befehl Sauls wegen seiner Dienstwilligkeit gegen David mit 84 Gefährten ermordet; siehe Abjatar, s. Sohn, 256 f. 262. 264. 2. Sohn Abjatars 257[1]
Aḥiṭûb, Hoherpriester der Linie Eleazars, Vater Ṣadoḳs, des Zeitgenossen Davids und Salomos 256
Aḥitophel, Kronrat Davids, schließt sich der Verschwörung Absaloms an 110. Warum er David haßte 507[1]
Akkad, Nordbabylonien, Besitzergreifung durch die Parther 304
Alexandros Balas, K. v. Syrien, angebl. Sohn Antiochos' IV. Seit 153 v. Chr. Thronprätendent gegen Demetrius I., den er besiegt und tötet (150 v. Chr.). Genauere Zeitbestimmungen der Ereignisse seiner Regierung (150—145) und seines Todes. Keilinschriftliche Daten 331—335
Alexandros Jannai (Al. Jannäus) † 76 v. Chr. 347
Alexander d. Gr. 508
Allegorie bei Ezechiel 116. 179
Altar. 1. Zwecks Opferdarbringung, passim. 2. Lediglich Denkmal eines göttlichen Hulderweises oder Gottes Gegenwart verkündend (bes. an Gerichtsstätten) 87—89. 91. 99. 103. ‚Eherner Altar Moses', s. sinnreiche Konstruktion 56 f. A. aus rohem Erdstoff (Altargesetz Exod. 20); keine Privatopferaltäre an beliebigem Ort, nur im Bereich des Zentralheiligtums (vor der Bundeslade) 52—55. Harmonie zwischen beiden Vorschriften: Mehrheit d. Altäre am Zentralheiligtum 56. 58 f. Eherner Altar Salomos 59. 107[2]. Jahvealtäre in Israel z. Z. des Elias zerstört 102
Amarnatafeln 38
Amon, K. v. Juda, getreues Abbild seines Vaters Manasse 282
Anatolius, Bischof von Laodicea, Verfasser des Paschakanons 23
Antigonos, Nachfolger Alex. d. Gr Neues keilinschriftl. Datum: Besetzung Babyloniens durch die Truppen des A., während Seleukos I. in Indien weilt. Wahres Datum der Schlacht bei Ipsos 305—308
Antigonos(-Mattathias), Sohn Aristobulos' II., mit Hilfe der Parther König und Hoherpriester (40—37 v. Chr.), der letzte Hasmonäer auf dem Thron. In Jerusalem von Herodes und dem römischen General Sosius fünf Monate belagert (37 v. Chr.), gefangen und in Antiochia auf Befehl des Antonius enthauptet. Daten der Belagerung und Eroberung 420
Antiochia (Antiocheia) am Orontes, von Seleukos 300 v. Chr. gegründet; Gründungstag 308
Antiochia (bab. *Anti'ukia*), ‚die Königsstadt'. Einzug des Partherkönigs Mithradates *(Mitradata)* daselbst (neues keilinschriftl. Datum) 340 f.
Antiochos I. Soter (bab. *Anti'uksu*), Sohn Seleukos' I. (280—261 v. Chr.) (schon 11 Jahre zuvor Mitregent seines Vaters, der ihm seine Gemahlin Stratonike [A.s Stiefmutter] abtrat 309 f.). Regierungszeit 312. 316. Keilinschriftl. Daten 312 f. Mitregenten: Seleukos und Antiochos. Merkwürdiger Wechsel in der Mitregentschaft; das kritische Jahr 49 SÄ: Hinrichtung des Seleukos (?) 313. 315. *šarru rabû* (‚Großkönig') in d. J. 47 u. 50 SÄ 312. 316
Antiochos II. Theos, Sohn Ant. I. (261—247/6 v. Chr.) (vorher, wenigstens seit 46 SÄ, Mitregent des Vaters, s. oben). A. war stets ohne Mitregent. Regierungszeit 316 f. Keilinschriftl. Daten 316 ff. Darunter das des Todes der Königin-Mutter Stratonike in *Sapardu* 317—320
Antiochos III., der Gr., jüngerer Sohn Seleukos' II. (223—187 v. Chr.). Genauere Bestimmung der Regierungszeit 322. Keilinschriftl. Daten 322—325. 90 SÄ, das 1. volle Regierungsjahr bis jetzt nicht belegt — gegen ZA VIII, 109. Mitregentschaft seines ältesten Sohnes Antiochos 103—119 SÄ (209—193 v. Chr.). Zusammenhang derselben mit dem großen Unternehmen gegen die Parther (209 v. Chr.). Das Todesjahr des Prinzen (119 SÄ = 193 v. Chr.) auch keilinschriftl. nachweisbar Ant. III. 324 f. Von 120 bis 124 SÄ

wieder Alleinherrscher; aber 124 SÄ (188 v. Chr.) Seleukos Mitregent: Bestätigung von II Makk. 9, 23 ff. 325. Todesgang des A. 322[3]; vgl. zu II Makk. 1, 13 ff. 350 f.

Antiochos IV., Epiphanes, jüngster Sohn Antiochos' III. (175—164 v. Chr.). War als Geisel seines Vaters in Rom 329. Kommt kurz nach der Ermordung seines Bruders Seleukos IV. nach Syrien und reißt die Herrschaft an sich. Genauere Bestimmung seiner Regierungszeit: 327. 387—390. Mitregentschaft seines unmündigen Sohnes Antiochos mindestens seit 138 SÄ (174 v. Chr.); so nach den Keilschriftdaten 328 f. Schändung des Tempels zu Jerusalem (168 v. Chr.). Unglückliche Kämpfe gegen die Juden. Apollonios u. Seron von Judas Makkabäus geschlagen. A. sammelt ein starkes Heer. Zug nach Osten unter Zurücklassung des Lysias als Verwalter des Westreichs und Erzieher des Kronprinzen. Dessen unglückliche Unternehmungen gegen die Juden: Nikanor und Gorgias bei Emmaus (166 V. 25), Timotheos und Bakchides bei Bet-ṣur[1] (165 um X. 20) von Judas geschlagen 354—362. Folgen: Reinigung und Wiederweihe des Tempels 363 f., Befestigung des Tempelbergs und der Stadt Bet-ṣur durch die Makkabäer 390. A.s Sieg über Artaxias von Armenien. Unglücklicher Raubzug nach der Stadt Elymais, der ‚sogenannten Persepolis' 386. Nachtr. 508. Auf dem Rückzuge erfährt A. die Niederlagen des Lysias, fällt in unheilbare Krankheit bei Aspadana (sic). Letztwillige Verfügung: Absetzung des Lysias; Ernennung seines anwesenden Freundes Philippos zum Reichsverweser und Erzieher des Kronprinzen 386—392. Widerspenstige Gegenmaßregeln des Lysias: sein Staatsstreich (s. u. Ant. V.) 391—393. Tod des A. auf dem kgl. Schloß zu Gabae (nicht Tabae) bei Aspadana (heute Ispahān) (164 III. 27/IV. 4). Lösung des Ekbatana-Rätsels in II Makk. 387—390. Darstellung der göttlichen Züchtigung A.s nach II Makk. 8, 1—10, 9 nicht chronologisch 359 ff., sondern psychologisch 366.

Antiochos V. Eupator S. Ant. IV. (164—162 v. Chr.). Mitregentschaft mit seinem Vater 328 f. Seit 166 v. Chr. unter Vormundschaft seines Vetters Lysias, des Verwalters des Westreichs. Dieser beantwortet seine Absetzung durch den erkrankten Antiochos IV. (s. dies.) mit Staatsstreich: der Kronprinz übernimmt auf Lysias' Betreiben als Prinzregent die Regierung und ernennt L. zum Reichsverweser (164 II) 391—393. Hauptereignisse: 1. Timotheos (syr. General) fällt in Judäa ein, wird aber von Judas geschlagen, in Gazera belagert, gefangen und getötet (164 III) 372. 2. Judas besiegt Lysias bei Bet-ṣur; Friedensschluß (164 IV. 11) 375—384. 3. Judenverfolgungen im Westen, Norden (Galiläa), Osten (Gilead) mit folgenden Strafzügen der Makkabäer (164 IV./V.) 394—404. 4. Letzter Kampf der Makkabäer gegen Antioch. V. Noch vor dem Kampf: Der Ankläger der Makkabäer Menelaos, von A. auf Lysias' Betreiben zur Hinrichtung in Beröa verurteilt 410. Belagerung von Bet-ṣur, Treffen bei Betzacharia, Belagerung des Heiligtums. Die Makkabäer erliegen der Übermacht und dem Hunger (Sabbatjahr); aber sie erhalten ehrenvolle Bedingungen. (164 VII./VIII.) Beweggründe des Lysias 405—408. 352 f. 5. Ant. und Lys. belagern Philippos, den Freund Ant. IV., in Antiochia; dieser aber entkommt nach Ägypten zu Ptolemäos Philometor 409. Hinrichtung Ant. V. und Lys. auf Befehl Demetrius' I. (162 anfangs X.) 330 f.

Antiochos VI. (unmündiger Sohn des Alexand. Balas) (145—142 v. Chr.) und Tryphon (142—139 v. Chr.). Diodotos, Feldherr des Alex. Balas, zubenannt Tryphon, erhebt den jungen Antiochos zum Thronprätendenten gegen Demetrios II. (145 etwa III.) 334. Vereitelter Zug gegen Jerusalem. Ermordung des gefangenen Makkabäers Jonatan u. des Antiochos (142 wahrscheinl. II./III.) 336. Tryphon herrscht über drei Jahre. Wird von Antiochos VII., dem Bruder des von den Parthern seit Sommer 141 gefangen gehaltenen Demetrius [338 f.] bekämpft, belagert und getötet (139) 337.

Antiochos VII. Sidetes (Sohn Demetrios' II.) (139—129 v. Chr.). Bezwingt und tötet Tryphon (139). Sucht — anfangs mit Erfolg — Babylonien den Parthern wieder

[1] So statt der obigen (herkömmlichen) Schreibweise Bet-zur.

zu entreißen, verliert aber 129 III. Thron und Leben. Letztes babyl. Datum seiner Regierung 337 f.

Apamea, Stadt am Kanal (Fluß?) *Ṣilḫu* 343

Apollonios, syr. General, von Judas geschlagen und getötet 354

Apostelgeschichte, Abfassungszeit 509 f.

Aquila und Priscilla (Prisca), Freunde S. Pauli 452. 453. 453[1]

Arawna, Kaufpreis seiner Tenne (nach Sam. und Chron.) 251

Aristobulos, jüdischer Philosoph aus Alexandrien, Zeitgenosse u. Lehrer Ptolemäos' VI. Philometor 350; zur Paschafrage 23

Aristobulos II., zweiter Sohn des Alexander Jannäus und der Alexandra, König und Hoherpriester (67—63 v. Chr.), von Pompejus im römischen Lager verhaftet und nach der Übergabe des von der Partei des Aristobulos verteidigten Tempelbergs (10. Tišri = 24. Sept. 63) in die römische Gefangenschaft abgeführt 415

Aristobulos III., hasmonäischer Prinz, auf Betreiben seiner Mutter Alexandra von seinem Schwager Herodes schon mit 17 Jahren zum Hohenpriester ernannt (35 v. Chr.), aber schon im gleichen Jahre auf Betreiben desselben Herodes im Bade ertränkt 224

Ar-ḳa-ni-a Stadt (= Hyrkania?) 342 f.

Arsakes, babyl. *Aršakā, Aršakan,* parthischer Königsname, passim; s. besond. Mithradates I. u. II. (babyl. *Mitradata*) 340

Arsakidische Ära s. u. Ära

Artaḫšasta (Artaxerxes) I. 215 ff., seine Regierungszeit 202; vgl. 202[4] u. 5

Artaxias, K. v. Armenien, von Antiochos IV. besiegt (165 v. Chr.) (370.) 387

Asa, K. v. Juda, Regierungszeit 171. Abia sein Vater (nicht Bruder), Maacha II. seine Mutter 270. Asas Heer 272. Sieg über die Kuschiten 272 f. Verhältnis zu Ba'asa, K. v. Isr. 274. Religiöse Reform 275 f.

Asidäer, Anhänger der Makkabäer, vom Hohenpriester Alkimos verfolgt 411

Assarhaddon, K. v. Assyr. (680—669 v. Chr.), Manasse, K. v. Juda, nach assyr. Annalen ihm tributpflichtig 283 f., in Kön. nicht erwähnt 238

Assurbanipal, K. v. Assyr. (668—626), läßt seinen Tributär Manasse nach Babel bringen 285 (Chron.), in Kön. nicht erwähnt 238

Assyrische Könige, Jahreszeiten ihrer militärischen Unternehmungen 149. Beziehungen zu Israel und Juda 153 f. 180 f.; insbesondere zu Manasse 281—285

Astronomie im Dienste der historischen Chronologie. Mit Monats- bzw. Tagdaten versehene Ereignisse in astronomischen Keilinschriften bieten die denkbar größte Bürgschaft, auch dann, wenn die Jahresangabe zerstört ist 303 f. Beispiele dieser Art 305 ff., besonders 305—307. 313—315. 317—320. 325. 338—343. Von indirekter, aber entscheidender Bedeutung ist in mehreren anderen Fällen die astronomische Ermittlung der julianischen Gleichwerte und des darauf sich gründenden Wochentags zwecks Feststellung des Jahres, Monats oder Tages eines histor. Ereignisses, wobei besonders der Grundsatz gilt: gewisse Handlungen (knechtliche Arbeit, Reisen, Gerichtsverhandlungen) sind am Sabbat ausgeschlossen. Beispiele dieser Art siehe 217—223. 224 f. 429—433. 447. 215. Im Anschluß an einzelne gegebene Sabbate oder Feste lassen sich auf dem eben angegebenen Wege auch nicht wenige andere Daten mit Sicherheit ergänzen 483—488; vgl. 488—496

'Atalja, Regierungszeit 171; Genealogisches 177 (siehe auch Etba'al)

Augustinus, Erklärung der ‚153 Fische' Joh. 21, 1—11 auf Grund d. pythag. *δύναμις* 199[2]

Azarja (Uzzia, *Ὀζίας*), K. v. Juda. Regierungszeit 165 f. 171. Mitregentschaft Jotams 166. Begräbnisstätte des aussätzigen Königs 288 f.

Azarja, ‚Fürst des Hauses Gottes' (I Chron 9), Hoherpriester 291 f.

B

Ba'al, K. v. Tyrus, unbotmäßiger Vasall Assarhaddons und Assurbanipals 284

Ba'aša (Baasa, Baesa), K. v. Isr. Regierungszeit 171. Gegner Asas K. v. Juda 274 f.

Babel, I. Dynastie v. B. Bestimmung ihres Alters (2049—1950) 497 ff. Beziehungen zu Judäa, s. u. Nebukadnezar II., Manasse, Jojaḳim und Jojakin, Jerusalem, Ezechiel. Von Cyrus eingenommen 202. Babylon. Kalender 3. 16 f. 28. Babylon. Orakelgötter, Teraphim 94 f. Babyl. Zahlensymbolik 199 f. 511 f. B. Bestrafung verhaßter Toter 183

Bagaos, pers. Statthalter in Jerusalem 228[1]

Baitsan (*Βαιθσάν, Βηθσάν*) s. u. Skythopolis

Bakchides, syr. General, unter Lysias von

Judas M. (165 um XI. 20) geschlagen 358. 360 f. Auf Befehl Demetrios' I. unterstützt B. den ehrsüchtigen Alkimos gegen Judas (162 Herbst) 411. Judas fällt im Kampfe mit B.s Übermacht (161 Frühj.) 349 f.

Batanäa, ostjordanische Landschaft, Kämpfe des Judas und Simon (164 V./VI.) 394 ff.

Begräbnis der Könige von Juda 238

Begräbnisstätten der Könige v. Juda (Chron. gegen Kön.?) 287—289

Berenike, Tochter Agrippas I. 456. 488(7)

Beschneidung, Ursprung 38 f.

Bet-el, 12 m. p. (nahezu 18 km) nördlich von Jerusalem, vorübergehender Aufenthaltsort der Bundeslade 89

Bet-horon (nordwestl. von Jerusalem). Jud. Makk. schlägt Seron (d. syr. Befehlshaber) (167) 354, bei B. Niederlage und Tod Nikanors (161 III. 8) 413 f. Niederlage d. Cestius (66 n. Chr. X. 17/18) 490 (34)

Betlehem. David von Samuel zum König gesalbt 101

Bet-zakarja (*Βαιθζαχαρία*) (zwischen Jerusalem und Bet-ṣur). Kampf zwischen Judas und Lysias 163 VII./VIII. 405 f.

Bet-ṣur, jud. Festung. Erster Sieg Judas' über Lysias (bzw. seine Generale Timotheos u. Bakchides) (165 um XI. 20) 358. Zweiter Sieg (164 III./IV.) 375—384. Letzter Kampf: Belagerung durch Lysias und Übergabe (163 VII./VIII.) 405—408

Bevölkerungslisten I Chron. 9, 1 ff. und Neh. 11, 3 ff. (aus der letzten Königszeit!) 289—300

Blut- (u. Fettgenuß). Feierliches Verbot des Blutgenusses 54. 60. 67. Bedeutung der Sprüche Lev. 3, 16ᵇ f. und 7, 22—27 als integrierender Bestandteil des Friedopfers 66—68

Bossora = Boṣrā eski Šām = Bostra d. röm. Zeit 400

Βοσόρ wahrsch. = Buṣr el-Ḥariri 400[1]

Brache, nicht nur Lev. 25, 1—7, sondern auch Exod. 23, 10 f. eine absolute, für alle Felder gleichzeitige; Zweck derselben 42—46

Brandopfer s. Opfer

Bul = 8. Monat; Bedeutung d. phönizischen Namens 7[3]; kommt nur unter Salomo in der Bibel vor 15

Bundesbuch, Natur desselben 43 f.

Bundeslade, äußere Beziehung zum ägypt. Götterschrein 40. Ihre Gegenwart bei Darbringung von Opfern gesetzlich erforderlich und wird wiederholt stillschweigend vorausgesetzt 87. 96. Zum Schutze im Kriege mitgeführt 90. 93. 96

Burrus, Präfekt der Prätorischen Kohorte (425 f.[1]). 458.

C

Cäsarea, Sitz der römischen Prokuratoren, passim. Wiederholter Aufenthalt S. Pauli, seine zweijährige Gefangenschaft (s. u. Paulus)

Carthago, Tyrische Gründung 172 ff.

Carthagisches Schiff mit Opfergaben für die Götter von Tyrus; auf ihm kommt Demetrios I. (162) von Rom nach Syrien 330

Cestius Gallus, Statthalter in Syrien (63[?]—66). Vor ihm erheben die Juden (Ostern 66) Anklage gegen Prokurator Florus 488(1). Unglückliches Unternehmen gegen Jerusalem (66 IX./X.) 465. 468. 489 f.

Chronik, Bücher der, (Paralipomena) 234—300. Angeblicher und wirklicher Zweck und Charakter 234—236. Beziehungen zu den älteren Quellen. Drei Arten von Beschuldigungen gegen die Chronik: sie verschweigt, ändert und erweitert die älteren Berichte in tendenziöser Weise. Allgemeine Würdigung dieses Verfahrens 236—238. Kritik d. Einzelfälle 239—289

Chronist, Verfasser der Chronik und der Bücher Esra und Nehemia, schrieb um die Zeit Alexanders d. Gr. Um die Religions- und Staatsgeschichte Israels und Judas hochverdient, aber ebensosehr mißverstanden und herabgewürdigt, s. u. Chronik 234—300. 233[2]. Nachtr. 504—508

Chronologie. I. technische Chronol. s. u. Ären, Kalender, Feste, Sabbatjahr und Jobeljahr. II. historische Chron. 1. Zeit Davids und Salomos und ihres Freundes Ḥiram v. Tyrus 172—179. 2. Zeit der Könige v. Israel u. Juda 134—171, s. diese. (Fall von Samaria und Jerusalem 179—188.) 3. Exilszeit: Ermordung Gedaljas 188 f., Daten Ezechiels 190—197, Begnadigung Jojakins durch Avel-Marduk 189. 4. Zeit der Erneuerung: Tempelgründung 208 ff., Tempelbau unter Zerubbabel 208—215 (Liste 214 f.); Tätigkeit Esras 215—223 (Liste 222 f.); Tätigkeit Nehemias (im Verein mit Esra) 223—233 [vgl. die Regierungszeiten der persischen Könige von Cyrus bis Artaxerxes III. 202]. 5. Chron. der Seleukiden und Parther (316—129 v. Chr.) 304—344. 6. Makkabäerzeit (insbes. 167—161 v. Chr.) 346—

414. 7. Endzeit der Hasmonäer: Eroberung Jerusalems durch Pompejus (63 v. Chr.). Herodes im Bunde mit Sosius (37 v. Chr.) 415—422. 8. Zeit der Wirksamkeit des hl. Paulus (52—63 n. Chr.) 425—459. (Übersicht: 438 ff.; 455 f.). Nachtr. 509 f. 9. Chron. des Jüdischen Kriegs des Josephus (66—70 [73]) 459—496 (Übersicht: 488—496). (Irrige, aber lehrreiche Sonderdaten des Josephus, Antiq. X, 8, 5 und XX, 10, 1 474—477. 510 f.)

Claudius, Kaiser. Sein Brief an die Delphier, siehe Gallioinschrift 448

Cumanus, Prokurator von Judäa, Amtszeit 428[2]. 429[1]

D

Darius I. Unter ihm der Tempel zu Jerusalem nicht gegründet; dies war schon im 2. Jahre des Cyrus geschehen 208—215. Tempelbau Zerubbabels (520—515) 214 f.

Dareiken. Sinn der Stelle I Chron. 29, 7: ‚5000 Talente (?) ' 10 000 Dareiken 266. Nachtr. 507 f.

Datierung. 1. Zählweise der Regierungsjahre: a) Vor(Ante)-Dat. 150 f.; b) Nach(Post)-Dat. 160 ff. (erstere vom Verfasser der Königsbücher, letztere von Rezensenten angewandt, vgl. 169. 2. Doppeldatierung: a) zugleich nach SÄ und AÄ (bab.) s. Ären; b) bei Ezechiel, s. dies.

David. D. nicht der Überwinder Goliats? 246 f. D.s Weg zur Herrschaft über Gesamt-Israel nicht ehrenhaft? 239 f. Warum übergeht der Chronist die Verirrungen D.s und seines Hauses? 241. D. läßt aus eigenem Antrieb nur vor der Bundeslade opfern 104. D.s Überführung der Lade von Kirjat-Jearim nach dem Ṣion. Verhältnis zu Ṣadoḳ und Abjatar. Konflikt mit der Ṣadoḳpriesterschaft; Ausgleich 260—262. 264. D.s Zedernpalast und Jahvezelt 108. Rätselhafter Kaufpreis der Tenne Arawnas 251 f. Vorbereitungen zum Tempelbau; unglaublich erscheinende Riesenspenden, bes. an Gold und Silber 264—267. Volkszählung D.s, Anstifter zu derselben, ihr Zweck 241 f.

Demetrios I. Soter, Sohn Seleukos' IV. (162—150). Landung in Tripolis (162 Ende IX.). Regierungsantritt 330 f. Läßt Antiochos V. und Reichsverweser Lysias hinrichten (162 X.) 331. Im 9. Jahre tritt Alexander Balas gegen ihn auf, unterstützt von Ptolem. VI. Philometor und dem Makkabäer Jonatan; im 12. Jahre wird D. von Alex. Balas besiegt u. getötet (150 wahrscheinl. um III. 1) 331 f.

Demetrios II. Nikator, Sohn Demetrios' I. (145—141). D. kommt 148/7 v. Chr. von Kreta nach Syrien und kämpft gegen Alexandros Balas. Dessen Schwiegervater Ptolemäos Philometor verbindet sich mit Demetrios. Jonatan bleibt A. treu. Alexander von Ptolemäos geschlagen, entflieht, wird ermordet; kurz darauf Ptolemäos †. D. besteigt den Thron (145 sehr wahrsch. III.) 332—334. Freundliche Beziehung zum Hohenpriester Simon infolge römischen Einflusses 347. Neuer keilinschr. Bericht (SH 108) über den Zug Demetrios' II. (bab. *Ni-i-ka-tur* [?]) nach Medien. D. vom Partherkönig Mithradates I. besiegt und gefangen; Sturz der Seleukidenherrschaft in Babylon; Einzug Mithradates' in Seleukia (141 VII.) (Bestätigung und Erweiterung von I Makk. 14, 1—3) 338—342

E

Ebal, Berg, Opfer Josuas auf demselb. 55[2]. 56. Altar zugleich als Denkmal 59

Ehe, frühester Eintritt in die E. bei den Juden des Orients 177. Reform der E. (Scheidung der Mischehen) durch Esra 219 f. 223

Eherner Altar Moses', Salomos s. Altar

Ehernes Meer Salomos, Rauminhalt 250

Eherne Schlange Moses, von Ezechias wegen ihres abgöttischen Mißbrauchs zertrümmert 9

‚Ekbatana' (II Makk. 9, 3) im Widerspruch mit I Makk. 6, 5. Lösung des Rätsels 387—390

Elefanten im Heere Seleukos' I. 307 f.; im Heere Antiochos' V. gegen die Makkabäer (163) 352 f. 405. Der Elef. I Makk. 6, 42 mit dem in II Makk. 13, 15 nicht identisch 406 f.

Elias, Opferpraxis des E. durch die Zeitverhältnisse bedingt 101. Dauer der Dürre von ‚3', bzw. ‚$3^1/_2$ Jahren', siehe u. Aḥab (142—145)

Elisäus, sein Lebensalter; Beziehungen zu Joas von Israel 178 f.

Eljašib (Eliasib) u. Jojada, Hohepriester z. Z. Esras und Nehemias, ihr anstößiges Ver-Verhalten 131 f. 228

Eljašib Esr. 10, 6 nicht der Hohepriester dieses Namens; vgl. Joḥanan 229

Elkana, Vater Samuels. Warum wallfahrtet er nur einmal im Jahre nach Silo? 93[1]. E. war Levit; vgl. Ṣuph u. Samuel (252)
Ellenmaße, verschiedene 250
Elymais, Stadt (mit Artemistempel) in der gleichnam. Provinz; nach II Makk. 9, 2 ‚die sogenannte Persepolis', nicht die eigentliche Stadt Pers. 508. Mißglückter Raubzug Antiochos' IV. 386 f.
Emmaus, röm. Nikopolis, heute Amwâs, 6 St. westl. von Jerus., Sieg des Judas Makk. über Nikanor und Gorgias (166 V. 25) 354—357
Entfernungen (in Stadien) II Makk. nach Messungen: Skythopolis—Jerusalem 600 St. 401; Kaspin—Charak (750 St.) 400 f.; nach Schätzung (?): Hafen von Jamnia—Jerusalem (240 St.) 402
Ephemeriden (babyl. astron. Vorausberechnungen von Mond- u. Sternerscheinungen) 3
Ephod, hohepriesterl. Schulterkleid 93. 94. 97
Ephraimiten (u. Manassiten) waren vor dem 1. Exil 597 (1 Chron. 9) noch in Jerusalem, nach 597 (Neh. 11) nicht mehr 293
Ephratit nicht = Ephraimit 252 f.
Ephron (= Gephrus) von Judas Makk. (164 V.) erstürmt 395 f. 404
Eratosthenes, Meridianmessungen 402
Erstgeburt, am Zentralheiligtum darzubringen, aber nur gelegentlich, ohne feste Frist 56[1]
Erstgeburtsrecht nicht unantastbar 258[1]
E. sagila, Marduktempel in Babel 195[2]; vgl. *E. zida*
Esbaal (Isboset), Sohn und Nachfolger Sauls. Bezieh. zu Feldhauptmann Abner und zu David 239 f.
Eṣjon-Geber (Asion-Gaber), Hafen am N.-O.-Ende des Schilfmeeres (Ausläufers des Roten M.). Bau von Tarsisschiffen für Ophir, unter Salomo 279 f., unter Josaphat 278—280
Esra, Abstammung von Ṣadoḳ, Nachtr. 505. E.s Charakter 227 ff. 331 f. Amtsbefugnisse 215. 229. Zeitliches Verhältnis Esr.: Neh. verschiedene bisherige Ansichten hierüber 216 f. Wahre Zeitfolge: Esr.—Neh., nicht umgekehrt. 1. Astron.-chron. Bestimmungen: a) Esras Expedition und Reform der Ehe (Esr. 7—10) fallen ins 7. Jahr Artaxerxes' [I.] 458/7 v. Chr. Beweise 217—222. Tagdaten: 222 f. b) Mauerbau Nehemias und Kultreform Esras fallen ins 20. Jahr Artax. [I.], 445 v. Chr. Beweise 223—226 (beachte 223[2]). 2. Historische Bestimmungen: Widerlegung entgegenstehender Einwände und positive Begründung. E.s u. Neh.s peinliche Lage durch das Verhalten des Hohenpriesters Eljašib und seines Sohnes Jojada 130 ff. 228
Esra- und Neh.-Buch ist die Fortsetzung der Chronik; Verf. der Chronist auf Grund der Memoiren Esras und Nehemias und anderer z. T. älterer und jüngerer Dokumente 233[3]. 234
Etanim = 7. Monat phöniz.-kanaanit. Ursprungs, Bedeutung des Namens 7[3]; nur unter Salomo in der Bibel vorkommend 15
Etba'al, K. v. Tyrus, Schwiegervater Aḥabs von Israel 177
Euergetes, K. v. Kyrene, Bruder Kleopatras II., ermordet Ptol. Eupator, um sich nach dem Tode Ptolemäos' VI. Philom. des Thrones von Ägypten zu bemächtigen 333
Ezechiel, priesterlicher Prophet, seit 597 im Exil. Chronologie: Jahresanfang u. Jahreszählung bei E. 190 f. Das Jahr ‚unserer Wegführung' geht dem 1. Jahr Ṣedeḳias, wonach E. gewöhnlich zählt, voraus 191. Auffallende Doppeldaten: Ez. 1, 1 ff.: ‚das 30. Jahr' 191 ff.; Ez. 40, 1: ‚am Neujahr', ‚am 10. des Monats' = 10. Nisan, auf den das babyl. Neujahrsfest *(reš šatti)* fällt, nicht der jüd. 10. Tišri, der nie Neujahr war, 194—196. Relative Häufigkeit des 1. Tages und der Fünfertage (5. 10. 15) unter den Visionsdaten E.s 197. Vorherrschend symbolisch-allegorische Darstellungsweise E.s 116—118. Symbolische Büßung der Schuld Israels und Judas (Ez. 4, 4 ff.). Erklärung der Zahlensymbole 150, 40 u. 190 197—200. E.s angebliche Einführung des Levitenstandes durch Degradierung von Priestern (Ez. 44, 6—14) 119—121. Fest- und Opferordnung E.s: Kannte der Prophet wirklich den Großen Versöhnungstag und den 8. Tag des Laubhüttenfestes nicht? 125—129
E. zida, Tempel des Nebo zu Borsippa 195[2]

F

Fasten (eintägiges) in Miṣpa vor Jahve z. Z. der Philisternot unter Samuel 97. F. der Karawane Esras am Ahawafluß z. Erlangung des göttlichen Schutzes für die Reise nach Jerusalem 218. F. bei der Trauerfeier von Miṣpa 356
Fasten, das, *νηστείας ἑορτή, ἡ νηστεία* = der Gr. Versöhnungstag (10. Tišri) s. dies.

Felix, Prokurator von Judäa, Amtszeit 425. 428[2]. 429[1]. Beziehung zum Hohenpriester Jonatan 428[2], [6]. Befreit Jerusalem von dem ‚Ägypter' 426 f. Paulus vor Felix 428. 438 f. F. von Festus abgelöst 456

Feste. Die Hauptfeste des Pentateuch (die drei großen Wallfahrtsfeste: F. der Ungesäuerten Brote, Wochenfest [Pfingsten], Laubhüttenfest) und der Große Versöhnungstag. Unwandelbarkeit derselben keine allmähliche Entwicklung 52—84. 1. Feier nur am Zentralheiligtum (s. Opferstätte). 2. Unveränderliche Zahl der F. 70 f. 3. Gleichbleibender Charakter der F. 71—81. a) Das Maṣṣotfest nicht ursprünglich ein Naturfest; Pascha und Maṣṣotfest gehören von Anfang an zusammen; angeblicher und wirklicher Zusammenhang zwischen Maṣṣotfest und Wochenfest 71—74. b) Angebliche Verdüsterung der ursprünglichen Feste durch den Priesterkodex 74—81. 4. Zeitpunkt und Zeitdauer der Feste nicht erst allmählich fixiert 81 f.

Fett- (und Blut-)Verbot, Bedeutung von Lev. 3, 16[b] f. und 7, 22—27 beim Friedopfer 65—70

Fettschwanz, angebl. Ehrenportion des Saul beim Mahl Samuels zu Rama I Sam. 9, 24 — verfehlte philol. Konjektur 99[1]

Feuer, immerwährendes auf dem Altar 58[2]

Feuergott *Nusku-Girra* im babyl. Kult 91

Feueropfer bei Gedeon 90; uralt, bei den Ägyptern und in Vorderasien 91

Flächengröße bei Thukydides und Plinius durch den Umfang bzw. Addition von Länge und Breite bezeichnet 399

Florus Gessius, Prokurator v. Judäa, Amtszeit 425. Verhalten gegen die Juden (Anfang d. Jüd. Krieges) 483. 488 (1—10)

Flotte, phönizische zur Perserzeit, s. Sidon 209; s. auch Esjon-Geber 278—280

Frauen im Dienste d. Heiligtums 93. 107. 107[3]

Fünfertage, Bedeutung bei Ezechiel 167

Fürst. „Fürst des Hauses Gottes" 291

G

Gabaon s. Gibeon

Gabae (*Γάβαι*), Königssitz b. Aspadana (heute Ispahān) in der Landschaft *Γαβιανή*, Prov. Elymais. Tod Antiochos' IV. [NB. bei Polyb., Porphyr. und Curtius Rufus steht dafür irrtümlich *Τάβαι* (Tabai, Tabes)] 388 ff.

Gallio (*Γαλλίων*), Bruder Senecas, unter Claudius Prokonsul von Achaia. Charakter 452[1]. Amtszeit 448. 452. S. Paulus vor Gallio 452. 455

Gallioinschrift (= Claudiusbrief). Abfassungszeit 448. Vermutlicher Zweck 452. Kein brauchbarer Ausgangspunkt für die Chronologie Pauli 450. 451

Gazara (Gezer), Lage, Ausgrabungen 373[1]

Gedeon s. Gide'on

Gedalja, in Miṣpa ermordet 188 f.

Geld 77[1]. 251

Gelübde s. Jephte und Naziräat

Gibeon (Gabaon), nordwestl. von Jerusalem. Opferhöhe von G. Sitz des Hohenpriesters Ṣadoḳ, S. Aḥiṭubs. Dort waren unter David und Salomo der Eherne Altar Mosis u. das Offenbarungszelt, während die Bundeslade zuerst in Kirjat-Jearim und dann im Ṣion war 104—106. 261—264. Riesenbrandopfer Salomos (I Kön. durch II Chron. zu ergänzen) 104—106

Gide'on (Gedeon), Richter. Unzutreffende Deutung von Richt. 6, 20. Die Minḥa G.s als Opfer beabsichtigt? Der Altar 6, 24 kein Opferaltar, sondern Denkmal der Offenbarung Jahves

Gold. Verschiedene Wertverhältnisse von Gold : Silber 251

Goliat. Sein Überwinder: David od. Elḥanan? 246 f.

Gorgias, syr. General und Statthalter von Judäa, wird von Judas Makk. geschlagen (166 v. Chr.) 354. Seine Beziehungen zu den idumäischen Feindseligkeiten (Ende Febr. 164) 370 f. Bereitet den unklugen makkab. Truppenführern Joseph, Azarja vor Jamnia eine Niederlage, wird aber dann selbst von Judas geschlagen. Angebliche Verwechslungen seitens II Makk.; Irrgänge der modernen Kritik 403. 403[1 u. 2]. 404

H

Ḥabiru (wohl Hebräer?), Volksstamm, in den El-Amarna-Tafeln erwähnt 38

Haggai (Aggäus), Prophet, Zeitgenosse Zerubbabels, Beziehung zum Tempelbau 204. 209—212

Harran *(Harrânu)* 94

Ḥašmonai, Urgroßvater Mattathias', des Vaters von Judas Makk. 345

Hasmonäer passim. Ende ihrer Herrschaft mit dem Sturz des Antigonos Mattathias s. dies.

Hausgötter, babyl.; die Teraphim sind keine H. 94

Heli, Hoherpriester, s. ʿEli (93)
Herodes d. Gr. erobert mit General Sosius Jerusalem (37 v. Chr. X. 6) 418 ff.
Himmelsrichtungen bei ägypt. Tempeln und Gräbern (Mastaba). Beziehung zur Stiftshütte 40
Ḫiram (Chron. Ḫuram), K. v. Tyrus, Regierungszeit 175
Höhen; Höhenkult, kanaanitischer 91. 111; israelitischer: des Volkes 110, Salomos 104. 111. Warum der Jahve-Höhenkult selbst von Asa und mehreren andern frommen Königen Judas geduldet ward 111. 112; vgl. 276. Erst Ezechias und Josias schritten dagegen ein 111. Gefahr dess. 9. 110. Das Höhenmahl Samuels zu Rama kein Opfermahl 99
Höhenpriester. Waren die von Ezechias II Kön. 23, 9 gemaßregelten Höhenpriester wirkliche Priester, oder Leviten, die sich priesterliche Funktion angemaßt hatten? 93; vgl. auch 119—123. Handelt es sich Deut. 18, 1 ff. um H.? 119
Hohepriester, Nachkommen der beiden Söhne Aarons: Eleazar und Itamar. Ablösung oder Verdrängung der älteren durch die jüngere Linie (Itamar—ʿEli) 257 f. 258[1]. Wiederaufkommen der älteren Linie z. Z. Sauls 256. 262. Beziehungen zwischen beiden z. Z. Davids 256—264. Absetzung eines vorexilischen Hohenpriesters, s. Abjatar 131. Stammbaum (unvollständiger) der Hohenpriester vor dem Exil 291 f. Genealogie der H. von Salomo bis zum Exil nach Jos. Antiq. 511. Nachexilische H. siehe Ješua (Jojakim), Eljašib, Jojada, Johanan und Jaddua ... Menelaos, Alkimos ... Makkab. Hohepriester: Jonatan, Simon usw.

J

Jaddua, letzter Hoherpriester im Verzeichnis Neh. 12, 10 f., Zeitgenosse Alexand. d. Gr. und des Chronisten 504 f.
Jahr. a) Bürgerl. J. des israelitischen Kalenders war stets ein Lunisolarjahr (gebundenes Mondjahr) 7 ff. Vermeintliche Beweise für den Anfang desselben im Herbst (mit Tišri) 134 f. 141 f. Beweise für den Anfang im Frühjahr (mit Nisan) 136—150; Exod. 12, 2 147, z. Z. Salomos 147, in Israel und Juda: unter Aḥab 142—145. 148, Ḥiskia (Ezechias) 147, Josia 139—141, Ṣedekia 146. 150. Der Jahresanfang bei Ez. 40, 1 f. 142 ist nicht jüdisch, sondern babylonisch: *rôš haššanah* = babyl. *rêš šatti* = 10. Nisan 194—197; auch nach Esra und Neh. und I Makk. fällt Neujahr auf 1. Nisan 4. Nur II Makk. beginnt nach makedon.-griech. Muster das Jahr mit Tišri 252 f. Regurung des Kalenderjahres nach dem Grundsatz: Nisan ist der erste Monat, an dessen 16. Tage reife Gerste dargebracht werden konnte. Versuche einer wissenschaftlichen Regulierung in spätbibl. Zeit s. Pascharegel u. Schaltregeln 22—32. b) Ökonomisches J. Es beginnt mit der neuen Vegetationsperiode Okt./Nov. Sabbatjahr und das Jobeljahr, s. diese. ‚Ausgang', ‚Wende' des ökon. Jahres 136 ff. c) Rechnungsjahr zu 360 Tagen [das Jahr des Sündflutberichts zu 365 Tagen Gen. 7, 8 10]
Jahreszeit, gewöhnliche, der kriegerischen Unternehmungen im Orient 148—150
Jason von Kyrene, unabhängig von I Makk. 346. Warum das Werk Jasons bzw. II Makk. nur bis Nikanors Tod reicht 349 f.
Jazer, Lage 373[2]
Jehuda, S. Hassenuas, Benjamit, zweiter Stadtpräfekt (Bürgermeister) von Jerusalem z. Z. des Königs Ṣedekia (Neh. 11, 9); vgl. Joel, S. Sikris, Judäer, erster Stadtpräfekt 296 f.
Jephte. Seine Wallfahrt nach Miṣpa in Gilead, doch ohne dort zu opfern. Vermeintliche Unlösbarkeit seines Gelübdes vgl. mit Num. 30, 3 (P!) u, Deut. 23, 22. 24 92
Jericho, Klima, Vegetationsverhältnisse, Gerstenreife im März 30—32
Jeremias, Prophet, passim, insbes. sein Urteil über Jojakims Ende 183. 286, Ṣedekia 286 und den Wert der Opfer 115 f.
Jerusalem, passim, insbes.: a) Kriegspolit. Ereignisse. Šišak (Šešonk), K. v. Ägypten, vor J. 925 v. Chr. 170, Senacherib vor J. 701 v. Chr. 154. Joas von Israel als Sieger in J. 165. Ende J.s unter Nebukadnezar II.: Beginn der Belagerung 184 f., Rettungsversuch des Pharao 185—187, Einnahme von J. 187, Brand des Tempels und Zerstörung der Stadt 187 f. J. zur Makkabäerzeit 354 ff. Eroberung J.s durch Pompeius am Versöhnungstag 63 v. Chr. 415 ff. Eroberung J.s durch Herodes und General Sosius am Versöhnungstag 37 v. Chr. 418—422. Ausbruch der Revolution, Zug des Statthalters Cestius gegen J. 66 n. Chr. 488—490. Belagerung und Eroberung J.s

durch Titus 70 n. Chr. 492—496. b) Kultische und soziale Ereignisse. Überführung der Bundeslade nach dem Ṣion 258 ff. Salomos Tempelbau: Vorbereitungen Davids (Chron.) unglaubwürdig? 264 ff., Gründung 175, s. David u. Salomo. Streit des K. Joas mit lässigen Priestern 77 ff. Wiederholtes Eindringen heidnischer Kulte passim, bes. unter Abia, Aḥaz u. Manasses, s. diese. Kultreformen Asas, Ezechias u. Josias, s. diese. Begräbnisstätten der Könige 287—289. Bevölkerungslisten I Chron 9 u. Neh. 11 kurz vor u. nach der ersten Wegführung (597) 289—300. Soziale und religigiöse Wiederherstellung: Rückkehr der Exulanten, Tempelgründung unter Cyrus (nicht Darius I.) 208—214; Tempelbau Zerubbabels 214 f.; Auftreten Esras, Reform der Ehe 217—223; Mauerbau Nehemias und Kultreform Esras 223 ff. Religiöse Erneuerung unter den Makkabäern 354 ff. Die Trauerfeier in Miṣpa (Pfingsten 166 v. Chr.) offenbart den traurigen Zustand J.s 355 ff. Wiederherstellung des Jahvekultes in J. (165 v. Chr.) 362—364. Paulus in J. 53 Sept. oder Okt. — doch nicht zum Versöhnungstag und Laubhüttenfest 454 f. Seine Gefangennahme 58 Mai, 2 Tage vor Pfingsten, 446 f. Prokurator Festus in J. (60 Jan.). Prokurator Florus und Statthalter Cestius in J. (66 Ostern) 488. Ereignisse der Jahre 66—70 n. Chr. 488—496; Einstellung der ständigen Opfer im Tempel 495 (91); Tempelbrand 495 f.

Jesus, des Ananos S., der Unglücksprophet, sein erstes Auftreten u. sein Tod 425. 479 f.

Ješua (Josua), Hoherpriester z. Z. von Zerubbabel 210 ff.

Joas, K. v. Israel. Beziehungen zu Elisäus 178

Joas, K. v. Juda. Sein Gesinnungswechsel, II Chron. geg. II Kön? 280 f., seine Grabstätte (Chron.) 287 f.

Jobeljahr (Jubeljahr), soziale Bedeutung 21 f. 50 ff. Beziehung zum Sabbatjahr. Dauer der Jobelperiode 17—22. Alter, angebliche Entwicklung und Geltungsdauer (des Sabbat- und) des Jobeljahrs (42—48). 49—52

Joel, S. Sikris, Judäer, erster Stadtpräfekt (Bürgermeister) in Jerusalem z. Z. des Königs Ṣedeḳia, während Jehuda, der S. Hassenuas', Benjamit, zweiter Stadtpräfekt war 296 f.

Jojada, S. des Hohenpriesters Eljašib, s. dies.

Jojaḳim, K. v. J., sein schmachvolles Ende. II Kön schweigt davon ganz 238; aber Jer. bringt Licht 182 f.; auch bestätigt er das Urteil der Chronik über J. 286

Jojakin, K. v. J., seine Mutter 213[1], Gefangennahme 184, Begnadigung durch Avēl-Marduk, K. v. Babel 189, Nachkommenschaft 212 f.

Joḥanan, Hoherpriester, Enkel Eljašibs. Mit diesem hat der Esr. 10, 6 genannte Joḥanan, S. Eljašibs, in dessen Gemach Esra die Nacht verbrachte, nichts zu tun 228 f.

Jonatan, Bruder des Judas Makk. und sein Nachfolger (161—142 v. Chr.) Alexandros Balas, K. v. Syr., verleiht ihm die Hohepriesterwürde (kurz vor dem Laubhüttenfest 153 v. Chr.) 331. J. hält stets treu zu Alexander (gegen Demetrios II.) 332. [J.s Beziehungen zu Demetrios II. und dessen Gegner Tryphon (bzw. Antioch. VI.) siehe I Makk. 11, 41 ff.] J.s Gesandtschaft an die Römer (wohl 143 v. Chr.) 347. Tryphon nimmt J. in Ptolemais hinterlistig gefangen (143 v. Chr.) und läßt ihn auf dem Marsche nach Gilead töten (142 v. Chr. wohl Febr.) 336

Josaphat, K. v. J., Mitregentschaft vom 39. bis 41. Jahre seines Vaters Asa. Angebliche chronistische Übertreibung seines religiösen Eifers bezüglich der Beseitigung der Opferhöhen 275 f. Ist II Chron. 20 (Zug der Moabiter und Ammoniter gegen J. und ihre Vernichtung) durch völlige Umgestaltung von II Kön. 3 entstanden? 276—278. II Chron. 20, 35 (die gescheiterte Ophir-Expedition J.s) im Widerspruch mit I Kön. 22, 49 f.? 278—280

Josephus Flavius. Irrtümer bezüglich der chronologischen Angaben aus der älteren Königszeit, bes. Antiq. X, 8, 5 u. XX, 10, 1. Interessant, da sie zugleich die Unkenntnis der jüd. Spätzeit bezüglich der Königschronologie dokumentieren 510 f. Vgl. auch den Widerspruch bezügl. der Regierungszeit Sauls Ant. VI, 14, 9 und X, 8, 4 476 f. J. verdient aber bezüglich der Angaben aus dem 1. Jahrh. vor und nach Chr. mehr Vertrauen als Tacitus 428[2] u. Dio Cassius 415—422 (bes. 416 f.). J. datiert die Ereignisse des Jüd. Kriegs durchweg nach dem jüdischen Kalender mit makedon. Monatsnamen 459—474; Ergänzungen seiner Daten daselbst. Chronol. Anhaltspunkte und Würdigung seiner Terminologie; Nachweise neuer Daten 482—488;

julianische Gleichwerte der makedon.-jüd. Jahresanfänge für 66—70 n. Chr. 482; vgl. 32. Chronol. Ordnung sämtlicher einheimischer Ereignisse 66—73 (makedon.-jüdische und julian. Tagdaten) 488—496. Warum setzt J. Antiq. X, 8, 5 den Tempelbrand unter Nebukadnezar auf V. 1, im Gegensatz zu seiner früheren (richtigen) Angabe V. 10 in B. J. VI, 4, 5? 474—477. Datum der geheimnisvollen Lichterscheinung B. J. VI, 5, 3 478 f. 512. Die Dauer der Weherufe des Jesus, S. des Ananos — nach J. — ‚7 Jahre 5 Monate' (statt 8 Monate) beruht auf Verwechslung von ח (8) mit ז (5) 479 f. Die ‚47'-tägige Belagerung von Jotapata 468—671

Josia(s), K. v. J. Seine Kultreform begann nicht erst nach der Auffindung des Gesetzbuches in seinem 18. Jahr (621), sondern schon lange vorher (nach II Chron. und II Kön.) 139—141. 285. Nichtigkeit der Anklage, die Komposition des Gesetzbuches — das man mit Deut. identifiziert — sei erst kurz zuvor erfolgt, um Josia zur Kultreform anzutreiben 65. Beziehungen des Propheten Jerem. zur Kultreform J.s 140[1]

Josua (Ješua), Hoherpriester z. Z. Zerubbabels 210

Ipsos. Entscheidungsschlacht bei I. 300 v. Chr. (wahrsch. IV.) 307

Isbaal, hervorragendster Held Davids nach II Sam. und I Chron. 247

Isboset (Esbaal), S. und Nachfolger Sauls, s. Esbaal

Ispahān (Aspadana) s. dies.

Israel, Trennung von Juda, s. Reichsteilung. Religiöse Zustände z. Z. der Propheten Elias und Elisäus 101 f. Jahresanfang wie in Juda am 1. Nisan 142 ff. 148. Beziehungen Israels zu Assyrien 153. Israels und Judas Geschick — parallele Erscheinungen 179. Beim Chronisten umfaßt ‚Israel' die Gesamtheit der gläubigen Hebräer, besonders nach dem Untergang des Nordreichs 140. 276. 276[1]

Israel-Stele, Siegeshymnus auf König Menephtah 38

Judas Makkabi, S. des Priesters Mattathias, des Urenkels Hašmonais. I. Judas' Taten unter Antiochos IV. u. Antiochos V. (167—163 v. Chr.): a) Sieg Judas' über die syr. Generale Apollonios und Seron (167 v. Chr.) 354. b) J. veranstaltet eine bedeutungsvolle Trauerfeier zu Miṣpa (Pfingsten [V. 24] 166) und schlägt tags darauf das königliche Heer unter Nikanor und Gorgias 354—357. c) Sieg über das Heer des Lysias unter dem Befehl von Timotheos u. Bakchides bei Bet-ṣur (um XI. 20 165 v. Chr.) 358. 361 (4) f. d) Tempelreinigung und Tempelweihfest (XII. 24—31 165 v. Chr.). Befestigung des Tempelbergs und von Bet-ṣur (I. 164 v. Chr.). e) Kämpfe gegen die Idumäer und die Ammoniter unter Timotheos (A) (Eroberung von Jazer) II. 164 v. Chr. 370—372. f) Besiegung und Verfolgung des syr. Generals Timotheos (B) bis Gezer, wo dieser ergriffen und erschlagen wird III. 164 v. Chr. (Angebl. Verwechslungen seitens II Makk.) 372—375. g) Weiterer Sieg über Lysias bei Bet-ṣur mit durch vier briefliche Dokumente eingeleitetem Friedensschluß vom IV. 11 164 v. Chr. 375—384. h) Straf- und Rettungszüge des Judas 1. gegen Joppe und Jamnia, Zerstörung der Hafenanlagen und Schiffe durch Brand 394. 2. J.s (und Jonatans) Zug nach Gilead: unterwegs Erstürmung von Kaspin (sehr wahrsch. = Ḥesbān) 397—400, dann Wüstenmarsch nach Charak (sehr wahrsch. = Kerak in Batanäa) 400 f., Zerstörung von Bossora (= Boṣrā eski Šām 400[1]), Niederlage des Timotheos (A) vor Datema (sehr wahrsch. = er-Remte), Eroberung von Karnain (Karnion) und Ephron 402 f., Rückkehr mit den befreiten Juden über Skythopolis nach Jerusalem kurz vor Pfingsten (Ende Mai 164) 396. 400. 3. Sieg J.s über die Philister und Idumäer unter Gorgias (anfangs V. 144). i) Letzte Kämpfe gegen das größte Heer Antiochos' V. und Lysias bei Modeïn, Bet-ṣur, Bet-zakarja und Jerusalem VII./VIII. 163 v. Chr.; Übermacht und Entkräftung durch Hunger (infolge des Sabbatjahres) nötigen J. — doch unter ehrenvollen Bedingungen — zur Unterwerfung. Fünf ‚Widersprüche' zwischen I und II Makk. 405—410. II. Judas' Taten unter Demetrios I. (162/1 v. Chr.). Kampf gegen Alkimos, der besonders mit syrischer Hilfe das Hohepriestertum anstrebt. General Nikanor — nach II Makk. anfangs gegen Judas freundlich gesinnt — wird auf Anstiften des Alkimos vom König beauftragt, sich des Judas zu bemächtigen; aber dieser schlägt Nikanor zuerst bei Kepharsalama und dann bei Bet-horon (13 Adar = 8. III. 161 v. Chr.); Nikanor

fällt im Kampfe (Erledigung mehrerer ‚Widersprüche') 411—414. Gesandtschaft des Judas an die Römer zwecks Bündnis; den Erfolg erlebt er nicht mehr, denn er fällt im Kampfe mit Bakchides, wohl schon im Nisan (24. III./22. IV.) 161 v. Chr. 349 f.

K

Kalender. Im einzelnen siehe Jahr, Monat, Tag, Schaltung, Königsjahre (ihre Zählung), Ären. Grundzüge d. altisrael. K. 2—7. Sonderfragen 7—21: Seit wann in Israel ein gebundenes Mondjahr? Abendlicher Monats- und Tagesanfang 7—12. Wie und wann kamen die fremden (phönizischen und babyl.) Monatsnamen in den israelit. Kalender? 12—17. Beziehungen zwischen Sabbat- und Jobeljahr; Dauer der Jobelperiode 17—21. Regulierung des Kalenders in der biblischen Spätzeit: Wandlungen in der Schaltordnung. Nachweis dreier Schaltzyklen; Normen für den Jahresanfang; Einfluß des Sabbatjahres 22—32. Julian. Gleichwerte altjüdischer Tagdaten; astronomische Berechnung 33—35. — Vergleich mit dem K. der Babylonier und seiner Abkömmlinge z. Z. der Perser und Griechen (Seleukiden) 28. 301—304. Syr.-maked. K., K. von Tyros, Askalon, Gaza der römischen Zeit 459. Übergang zum neujüdischen K. 22. 25. 28

Kaloi-limenes, Hafen von Kreta, Zeit der Ankunft Pauli 457

Ḳarḳar, Schlacht bei Ḳ. 153; in I Kön. nicht erwähnt 278

Karthago, tyrische Gründung, Alter 172 ff.

Kaspin, Festung, von Judas Makk. erstürmt, höchstwahrsch. = Ḥesbān. Nachweise 397—401

Kenchreä, Osthafen von Korinth. Aquila (nicht Paulus!) löst dort sein Naziräer-Gelübde 453[1]

Kepharsalama, Lage (?), Sieg des Jud. Makk. über Nikanor (162 v. Chr.). Chronologie 411 f.

Kerak in Batanäa, vgl. Charak 398 ff.

Kerubim (Cherubim) über der Bundeslade; vgl. die Genien bzw. Adoranten der ägypt. Götterschreine 40; ebenso die Teraphim Michas 94 f.

Kidinu (*Κιδήνας, Κιδηνᾶς, Κιδυνᾶς*) hervorragender babyl. (chald.) Astronom, Verfasser von Mondtafeln zur Berechnung des Mond-Neulichts 22[1]

Kirjat-Jearim. Ort der Aufbewahrung der Bundeslade nach ihrer Zurückgabe durch die Philister 96[1]. 97[1]. Von dort sehr wahrsch. vorübergehend nach Miṣpa (Masphat) 97—99 und gewiß auch ins Lager Sauls im Gilgal 96 gebracht. Überführung der Lade nach dem Ṣion 258—264

Klima Palästinas, insbes. der Jordanniederung, Reifezeit für die Gerste (Einfluß auf den Jahresanfang) 29—32

Könige von Juda und Israel, Chronologie der. 1. Jahresanfang der Königszeit 134—150; 2. Zählung der Regierungsjahre (Vordatierung seitens des Verf. der Königsbücher) 150—152. [Irrtümliche Nachdatierung seitens der Rezensenten 160 ff.] Synchronismen assyr.-babyl.—israel.-jüd. 152—154; innerbiblische 154 ff. Endergebnisse: Ursachen der Störungen der Regierungszeiten, Liste der Regierungszeiten 168—171. Begräbnis und Begräbnisstätten der Könige von Juda 287 f.

Kohanim, Davids und Salomos, keine ‚Priester', wahre Bedeutung 243—245; s. auch Absalom

Kult Jahves. 1. Gesetzlicher: durch Opfer nur am Zentralheiligtum (d. h. vor der Bundeslade mit dem Gesetze) a) nach dem Bundesbuch (JE), Exod. 20, 24 ff. — keine Privataltäre für Laienopfer an jedem beliebigen Ort. Scheinbarer Widerspruch zwischen dem l. c. vorgeschriebenen Altar aus rohem Erdstoff u. dem ehernen Altar Exod. 27, 1 ff. u. 38, 1 ff. 52—59 b) nach Deut. 12, 2—27. Erklärung dieses Kultgesetzes; logische Zusammengehörigkeit seiner vier Abschnitte; sein mosaischer Ursprung. Haltlosigkeit der Fragmenten- bzw. Doublettenhypothese und der angeblichen Entstehung zur Zeit Josias 59—65. c) nach dem ‚Priesterkodex'. Lev. 17 setzt ursprünglichere Verhältnisse voraus als Deut. 12, wo unter gewissen Verhältnissen die Profanschlachtung gestattet wird. Bedeutung von Lev. 3, 16[b] f. und 7, 22—27 als liturg. Mahnspruch 65—68. Zusammenfassung 68 f. 2. Jahvekult durch Wallfahrten zu Heiligtümern mit Altären lediglich als Erinnerungszeichen der Hulderweise Jahves und seiner Gegenwart als des höchsten Richters (Gebets- u. Gerichtsstätten) durchaus erlaubt und gebräuchlich 87—92. 99. 3. Jahvekult durch Opfer auf den Höhen, gesetzlich verpönt, aber von den Königen teils geübt (bes. Salomo), teils geduldet;

siehe Höhenkult. 4. Heidnischer Jahvekult a) in ägyptischer Weise: Goldenes Kalb Aarons (des Führers der Ältesten, nicht des Bruders des Moses); die beiden Jahvestiere Jerobeams I. 9. 55. b) Sonderkult des Micha (später zu Dan), äußerlich mehrfach an den Kult zu Silo sich anlehnend 94 f.

Kuschiten, ihr Einfall unter Zeraḥs Führung z. Z. Asas 272 f.

L

Laḥmi, Bruder Goliats 246

Laubhüttenfest, der 8. Tag angeblich nur P, nicht aber D und selbst nicht Ezechiel bekannt 82. 128 f.

Leviten im allgemeinen, ihre Bedeutung im Kult des Micha 94 f. L. als besonderer, von den (levitischen) Priestern unterschiedener Stand nicht erst seit Ezechiel; sie sind nach ihm nicht degradierte Priester 119—122. Ez. 44 selbst setzt den Levitenstand als bekannt voraus 120. Leviten und zwar nicht nur die eigentl. Priestergehilfen, sondern auch die Sänger- und Torhüterleviten schon kurz vor und kurz nach dem ersten Exil in Jerusalem (I Chron. 9 und Neh. 11) 289 ff., insbes. 295 f. Selbst zur Zeit Davids und Salomos war der Stand der Leviten bekannt. Priester und Leviten bei der Überführung der Lade von Kirjat-Jearim (II Sam. 6 ohne I Chron. 13. 15. 16 ganz und gar rätselhaft); Obed-Edom war Levit 258—264. Es ist Willkür, II Sam. 15, 24 und I Kön. 8, 4 die ‚Leviten' als spätere Zutat zu erklären 124. 260. Kritik der Leviten-Genealogien der Chronik; Samuel als Levit 252—255. Warum die Leviten in den älteren Geschichtsbüchern (Sam. u. Kön.) nur selten erwähnt werden 238. Warum nur verhältnismäßig wenige Leviten aus dem Exil zurückkehren wollten 122 f. Besondere Ehrung der Leviten durch Esra 123

Lubim (Libyer) im Bunde mit den Kuschiten, die z. Z. Asas unter Zeraḥs Führung in Judäa einfielen 273

Lysias, Erzieher Antiochos' V., Verwalter des Westreichs, militärische Mißgeschicke, Staatsstreich und Tod; siehe Antiochos IV., Antiochos V. und Judas Makk.

M

Maacha I., Tochter Tamars, der Tochter Absaloms. Zweite Gemahlin Rehabeams (Roboams) 270[1]

Maacha II., Enkelin Tamars, Nichte Maachas I., Gemahlin Abias und Mutter Asas 270[1]

Makkabäer, Söhne des Mattathias, des Urenkels des Ḥašmonai, M. benannt nach Judas Makkabi, dem ersten und größten Helden der Freiheitskämpfe gegen Antiochos IV. und seine Nachfolger; siehe Judas, Jonatan (erster Hoherpriester), Simon (Hoherpriester und erblicher Fürst). [Letzter Hasmonäer auf dem Thron: Antigonos Mattathias († 37 v. Chr.); letzter Hoherpriester aus der hasmoänischen Familie: Aristobulos (III.), Schwager Herodes' d. Gr., von diesem ernannt und bald darauf auf sein Geheiß ertränkt (35 v. Chr.); letzter Hasmonäer: der greise Hyrkan II. (Hoherpriester 63—40 v. Chr.), von Herodes (30 v. Chr.) hingerichtet.]

Makkabäerbücher, Charakteristik: Sprache u. Stil, Zweck und Inhalt 345. I Makk. angeblich von einem Sadduzäer verfaßt 345 f. II Makk. angeblich eine den Hasmonäern feindliche pharisäische Parteischrift 346. Wechselseitige Unabhängigkeit der beiden Bücher 346 (414[1]). Zeitumfang: I Makk. 175—135 v. Chr. (40 Jahre); II Makk. etwa 177/6—161 v. Chr. (über 15 Jahre) 346 f. Abfassungszeit: I Makk. zwischen 104 und 63 v. Chr. 347; II Makk. frühestens 126 v. Chr. 351. I Makk. 14, 16 ff. kein späteres Anhängsel. Zweifache Mißdeutung der Stelle I Makk 15, 15—24. Sachverhalt: sie steht am richtigen Platz und hat gar nichts zu tun mit Jos. Antiq. XIV, 8, 5 347—349. Warum II Makk. bzw. Jason von Kyrene mit Nikanors Tod abschließt 349 f. Die II Makk. vorangestellten Briefe — nicht vom Verfasser erfunden — haben wirklich als Einleitung zu gelten 350. Die sinnwidrige Störung 1, 11 f. beruht auf leichtbegreiflicher Vewechslung zweier Parallelerscheinungen (dem Tempelraub Ant. III und Ant. IV) seitens eines Abschreibers 350 f. Epochenverhältnis der beiden Ären der Makkabäerbücher; siehe Ären 352 f. Keine Widersprüche der beiden Bücher, sondern wechselseitige Bestätigung und Ergänzung 354—414

Manzaz pāni, babyl. Titel eines Großwürdenträgers 245[1]

Manasse(s), assyr. *Menasē*, *Minsē* 283, K. v. J., Regierungszeit 171. War nach assyr. Quellen den Königen Assarhaddon und Assurbanipal tributpflichtig 283 ff.; davon sagt II Kön. nichts 238. Völlige Glaub-

würdigkeit des Berichtes II Chron. 33,11 ff. über M.s Abführung nach Babylon durch assyrische Truppen usw. Diese geschah nicht unter Assarhaddon, sondern unter Assurbanipal 281—285. Bekehrung und Rückfall M.s u. seines Sohnes Amon 282. M.s militärische Maßnahmen im assyr. Interesse 285

Marduk, Hauptgott des babylon. Pantheons. Mardukfest in Babel: babyl. Neujahrsfest *(rês šatti)* am 10. Nisan, siehe Ezechiel und Jahr

Medien, babyl. *Ma-da-a-a* (Madai), Einfall Demetrius' II. 339 f.

Megabyzos, General Artaxerxes' I., 232

Menander, Liste der Könige v. Tyrus 175—177. Dauer der regenlosen Zeit unter Ithobalos, des Zeitgenossen Aḥabs von Israel (Jos. Antiq. VIII, 13, 2) 142—145

Menelaos, der den Makkabäern feindl. Hohepriester, auf Betreiben des Lysias von Antiochos V. Frühjahr 163 v. Chr. zur Hinrichtung in Beröa verurteilt (kein Widerspruch in II Makk.) 410

Menephtah, K. v. Ägypten, Siegeshymnus auf M. (= Israel-Stele) 38

Merodach-Baladan *(Marduk-(a)bal-iddin)*, K. v. Babel, seine Gesandtschaft an Ezechias von Juda 140[1]

Micha (hebr. Mikah, Mikajehu), Stifter des Kultes von Dan, s. diesen unter ‚Kult' 94 f.

Michol (hebr. Mikal), Tochter Sauls, Gemahlin Davids 241

Minḥa Gedeons, von diesem als Opfer gedacht? 90 f.

Miṣpa (*Μασσηφα*, Maspha, Masphat). 1. Kultort und Gerichtsstätte in Benjamin, nordwestl. von Jerusalem. Richt. 20: Gericht über Benjamin 88; I Sam. 7: Opfer Samuels vor der Schlacht höchstwahrsch. in Gegenwart der Bundeslade 97; I Makk. 3, 46 ff.: Trauerfeier der Makkabäer (vor der Schlacht von Emmaus) Pfingsten (sic) 166 v. Chr. 355—357. 2. Heiligtum in Gilead (Galaad) Richt. 11, 11. 34: Wallfahrt Jephtes mit den Stammesältesten (doch ohne Opfer) 92; I Makk. 3, 35: von Judas Makk. erobert und zerstört, Mai 164 v. Chr. 395

Mithradates (babyl. *Mitradata*) I., Parther-könig, Sieg über Demetrios II., Einzug in Seleukia am Tigris, Beginn der Partherherrschaft in Babylonien (141 v. Chr.) (neuer keilinschr. Bericht) 338—343

Modeïn (Modin), Vaterstadt der Hasmonäer, wo auch ihre Familiengruft 346. Judas Makk. schlägt hier 163 v. Chr. sein Lager auf. Sein nächtlicher Überfall der Truppen Antiochos' V. 406

Monat, babyl.-assyr. und israelit., Begriff; Beginn (in der Regel, d. h. bei hellem Himmel) mit dem (abendlichen) Neulicht des Mondes; wann bei getrübtem Himmel? Wechselnde Dauer (jeder M. kann 29 und 30 Tage zählen; zuweilen haben drei M. hintereinander 30 Tage). Durchschnittsdauer der Neulicht-Monate 2 f. Schaltmonat siehe Schaltjahr

Monatsbezeichnungen durch Ordnungszahlen. Der ‚Abîb'-Monat 15 f. Einführung und Abschaffung phönizisch-kanaanit. Monatsnamen 12—16. Einführung der babylon. Monatsnamen wohl erst unter Nehemia; warum so spät? 16—17. Maked. Monatsnamen im jüd. Kalender bei Josephus 459

Mondbewegung, tägliche, im Mittel 2[3], im Minimum und Maximum 34

Mondkult. Die Ansicht, die israel. Neumondfeste und die Vollmondzeit zweier Hochfeste (Maṣṣot und Laubhütten) weisen auf ursprünglichen Mondkult, ist nicht haltbar 8 f.

Mond-Neulicht, julian. Tage desselben vom 1. Jahrtausend v. Chr. nach unserer Berechnung, Erörterung aller in Betracht kommenden Faktoren 33—35. Die Bestimmung der Vollmondzeit ist für die Ermittlung der julianischen Gleichwerte altjüdischer Daten nicht brauchbar 454[1]

Morgenopfer s. Opfer

Münzdaten der Seleukiden 309 ff.

N

Nabû s. Nebo

Nachdatierung (1. Jahr eines Königs = Jahr nach dem Todesjahr des Vorgängers, assyr.-babyl. und spätjüdisch — im Gegensatz zur Vordatierung der israelit.-jüd. Königszeit 160 f. 169. 510 f.

Nachrichtendienst 378. 378[1]. 391

Namen, neue beim Antritt einer neuen Lebensstellung 207

Naziräat. Gebräuchlicher Endtermin vor Pfingsten. Nachweisbar z. Z. der Makk. 357, z. Z. Pauli 446. Naziräat Pauli? Act. 18, 18 war es sicher nicht Paulus, sondern Aquila, der das N.-Gelübde auf sich genommen hatte 453[1]. Bezüglich Act. 21, 23 ff. siehe 446

Nebo (Nabū), der Sohn Marduks, Gott der Schreibkunst 195
Nebotempel E-zida zu Borsippa (gegenüber Babel) 195
Nebukadnezar *(Nabū-kudurri-uṣur)* II. Beziehung zu Jojaḳim, Jojakin, Ṣedeḳia; Eroberung und Zerstörung Jerusalems 154. 182—188. Seine Maßnahmen bezüglich Jerusalems nach der ersten Wegführung (597) 295. 298
Nehemia(s), der kgl. Mundschenk, kommt im 20. Jahr Artaxerxes von Susa nach Jerusalem und wirkt dort vom 20. bis 32. Jahr Artax. als Statthalter. Jener Artax. war der I., nicht der II. 223 f. (beachte 223[2]). Sein Mauerbau: 445 (nicht 444) v. Chr. (12. Aug.—2. Okt.) 225. Grundzüge seines Charakters: Warme Liebe zu seinem Volk und der jüdischen Religion, Klugheit, Festigkeit u. Milde 232 f. Seine ungünstige Einschätzung des Hohenpriesters Eljašib u. dessen Sohnes Jojada 132
Necho s. Nikū
Neujahrstag, bürgerlicher (und kirchlicher) 7; in Israel und Juda während der Königszeit 136 ff.; auch im und nach dem Exil z. Z. Esras und Neh. (scheinb. Ausnahme 194[1]) und I Makk. 352 f. stets 1. Nisan, nie 1. oder 10. Tišri 142; erst in der jüd. Spätzeit (II Makk.) 1. Tišri 352 f.
Neujahrsfest in Babel (Ez. 40, 1) 142. 194—196. N. zu Tyrus im 2. Jahrh. v. Chr. Opfergaben von Karthago gesandt 330
Neulicht des Mondes, Anfang des babylon. und israel. Monats, Berechnung des N. s. 33 ff.
Neumondfeier in Israel und Juda 70; s. auch Mondkult, angeblicher
Nikanor, syr. General, von Judas Makk. 166 V. 25 (an einem Freitag, wie auch II Makk. bestätigt) bei Emmaus besiegt 354. Flucht nach Antiochia 366 (2, c). Ob auch an der Schlacht 165 bei Bet-ṣur beteiligt? 362 f. Von Judas Makk. 162 bei Kepharsalama abermals geschlagen 411. Zeitweise freundliche Beziehung zu Judas Makk. 412. Erhält von Demetrios I. auf Betreiben des ehrsüchtigen ‚Hohenpriesters' Alkimos Befehl, sich des Judas zu bemächtigen. Neue Feindseligkeiten gegen Judas. Niederlage und Tod Nikanors 13. Adar (8. III.) 161. Lösung mehrerer vermeintl. Widersprüche zwischen I Makk. und II Makk. 412—414
Nikator, Beiname Seleukos' I. 311 und Demetrios' II. (bab. *Ni-ka-a-[tur?]*) 338. 340
Nikū (Necho), seine kluge Behandlung seitens Assurbanipals 285
Nob in Benjamin, Priestersitz der Nachkommen Helis nach dem Untergang von Silo, Sauls Blutbad daselbst 107[1]. 256. 262

O

Obed-Edom, Levit 258. 263
Ochozias von Israel s. Aḥazja
Offenbarungszelt (und Eherner Altar) z. Z. Salomos, historisch bezeugt 104 ff. Warum aber I Kön. 3, 4 nicht genannt? 106. 208 (10). Das O. zu Silo 93[3]. 107. Doppelte Auffassung des dortigen Heiligtums als ‚Haus' und ‚Zelt' inwiefern berechtigt; der Erklärungsversuch der Mišnah nicht wahrscheinlich 84
Opfer. Brand- und Räucheropfer schon seit alter Zeit bei den Ägyptern 40. 91. Schlachten und Opfern nicht gleichbedeutend. Ersteres nur notwendige Vorbedingung. Sinnfällige Applikation der Opfergaben, bes. des Blutes und Fettes. Der Vollzug des eigentl. Opfers ist die Aussprengung des Blutes am Altare und die Verbrennung des Fettes daselbst (wobei zu beachten Blut = Sitz des Lebens, Fett = Fülle desselben) 66 f. Bedeutung von Lev. 3, 16[b] f. und 7, 22—27 gelegentlich des Friedopfers 66—68. — Sünd- und Schuldopfer bereits im 9. Jahrh. nachweisbar; Erklärung von II Kön. 12, 17. Os. 4, 8 zum Beweise nicht brauchbar (80 f.) 77—81. Warum Sünd- u. Schuldopfer in den Königsbüchern sonst nicht erwähnt 81. 238. — Die täglichen Speiseopfer (am Abend und am Morgen) ebendaselbst (70) nur zum Zweck der Zeitbestimmung genannt 238. — Der gesetzlich einzig zulässige Ort der Darbringung eines Opfers ist durch die Gegenwart der Bundeslade mit dem Gesetze bestimmt (s. u. Kult). Dies wird auch durch die Kultpraxis von der Richterzeit an bestätigt. Beachte dabei: sieben Grundsätze bei der Beurteilung der damaligen Opferdarbringung 87 f. Im einzelnen: a) O. z. Z. Pinechas' „vor Jahve" werden in Miṣpa feierlich Gericht gehalten und Schwüre geleistet — aber ohne Gottesbefragung und Opfer; diese erfolgen erst in Betel vor der Bundeslade 88 ff. b) Jephte wallfahrtet mit den Ältesten nach Miṣpa in Gilead, um Jahve sein Anliegen vorzutragen; doch abermals ohne Gottesbefra-

gung und Opfer 92. c) Die O. in Silo natürlich vor der Bundeslade; obendrein betont I Sam. 2. 22 das ausschließliche Priesterrecht in der Familie Helis für ganz Israel 92 f. d) Opferpraxis Samuels: kein einziger Fall ist nachweisbar, wo S. aus eigenem Antrieb nicht vor der Bundeslade opferte. 1. S. opfert in Miṣpa höchstwahrsch. vor der von Kirjat-Jearim mitgeführten Lade (96). 97 ff.; 2. das Mahl auf der Höhe von Rama verrät nicht den Charakter eines Opfermahls 54[1]. 99; 3. z. Z., da S. mit König Saul verkehrt, wird nur einer einzigen Opferstätte gedacht: Gilgal; nach I Sam. 14, 3. 18 war dort Aḥia der Urenkel Helis und die Gotteslade 96. 100. e) O. Sauls: nach Samuels Urteil war Saul dazu nicht befugt 102; er opferte nach der Schlacht von Michmas nicht; der I Sam. 14, 33 genannte (Schlacht-)Stein kein Altar, und der ‚erste Altar' (14, 35) kein Opferaltar, sondern ein Denkmal göttlicher Hilfe 102 f. (vgl. 87 f.). f) O. Davids aus eigenem Antrieb ausschließlich vor der Bundeslade durch den Priester 103 f. g) O. Salomos: er opfert zwar auf Gibeon vor dem Offenbarungszelt Brandopfer, aber vervollständigt diesen Akt durch Brand- und Friedopfer vor der Bundeslade zu Jerusalem 104—107. (Beachte die gegen Davids Willen durch den Widerstand Ṣadoks verhinderte völlige Einheit des Kultes 256—264.) Bezüglich der Fortdauer der volkstümlichen Höhenopfer (110 ff.) und der angeblichen Verwerfung der Opfer durch die Propheten (Amos, Isaias, Michäas, Jeremias) (113—116) s. u. Kult

Ophirfahrt Salomos 251; die geplante O. Josaphats, I Kön. gegen II Chron? 278—280

P

Palästina: Änderung des Klimas in historischer Zeit nicht wesentlich 31. Wechselreiche Bodenbeschaffenheit 45[2]. Bodenkultur von heute 46[1]. Zeit der Getreidereife an verschiedenen Orten Palästinas 31. Waldbestand im alten Palästina 31[2]

Partherherrschaft in Babylon. Die vermeintlichen keilinschriftlichen Daten, wonach die Parther schon 132 SÄ (= 180 v. Chr.) und 153 SÄ (= 159 v. Chr.) in Babylonien geherrscht haben sollen, beruhen auf Irrtum 338 f. Mithradates ist der erste parthische König daselbst seit Juli 141 v. Chr., siehe diesen und Demetrios II. (358 ff.). Antiochos VII. entreißt den Parthern für kurze Zeit Babylonien (130 v. Chr.) 337

Pascha (Pesaḥ). Pascha und Maṣṣotfest gehören historisch zusammen 73, s. Maṣṣot (31—73)

Pascha-Kanon des Anatolius 23[1]

Paulus, Apostel. Sein Verhalten gegenüber alttestamentlichen Festen und Riten 454. Naziräer? 446. 458. Chronologie des Apostels von 52 März/April bis 63 Februar/März. 1. Erfolglosigkeit bisheriger Bemühungen um einen sichern Ausgangspunkt. Scheinbeweise 423 f. 425[1]. 449 ff. — 2. Jahr der Gefangennahme Pauli in Jerusalem: spätestens 59, frühestens 56; sicher 58 n. Chr. Beweise: 425—433. 440 ff. Von den Jahren 56—59 entspricht nämlich nur 58 den Forderungen von Act. 20, 6—13: a) Abreise Pauli von Philippi unmittelbar nach den Azymae, also am 22. Nisan. Gründe: 430. 440 ff. b) Abreise Pauli von Troas am 12. Tage (22. Nisan eingerechnet!), der ein Sonntag war. Beachte, wie Reisetage und die Tage des Aufenthalts zu zählen sind! 430 f. (vgl. 465—467. 473). Sichere Ergebnisse der Berechnung der julianischen Gleichwerte der in Frage kommenden hebräischen Daten und der entsprechenden Wochentage 432 f. — 3. Itinerarium Pauli 5. April—23. Mai 58: Philippi — Cäsarea — Jerusalem — Cäsarea (Act. 20, 6—24, 21): Tagdaten und Wochentage 433—439. Erklärungen und Begründungen dazu 439—448. Reiseetappen: Aufbruch von Philippi nach Troas (433); warum gerade unmittelbar nach den Azymae, also am 22. Nisan 430. 440. 441. 442. 7 Tage Aufenthalt in Troas; warum so lange — trotz der Eile (Act. 20, 16)? 441. Von Troas nach Assus (433). 442 f. Von Assus nach Mitylene, Chios, Samos, Trogyllium, Miletos (für Mitylene kein besonderer Tag gerechnet) (433). 442 f. Von Milet nach Kos, Rhodus, Patara (434). 443. Von Patara nach Tyrus (434). 444. Aufenthalt in Tyrus 7 Tage (434). 444. Von Tyrus nach Ptolemais (Akko) (434). 444. Von Ptolemais zu Land nach Cäsarea an einem Tag, Freitags (434). 444. Aufenthalt in Cäsarea *ἡμέρας πλείους*, hier = 4 Tage (435). Beweis: 444 f. Von

Cäsarea nach Jerusalem, Ankunft Mai 10, spät abends (435). 445 f. Paulus bei Jakobus; Heiligung mit den vier Nazaräern Mai 11, am ersten der „sieben Tage“ vor Pfingsten (435 f.). 445. 446. Paulus übernimmt das Patronat der Naziräer im Tempel Mai 12 (436). 446. Gefangennahme Pauli im Tempel Mai 16 abends, zur Zeit des Abendopfers. Des Obersten Lysias korrektes Verhalten gegen Paulus (436 f.). 447. Paulus vor dem Hohen Rat Mai 17 (Tag vor Pfingsten). Tröstliche Vision Pauli nachts Mai 17/18 (437). Verschwörung gegen sein Leben frühmorgens Mai 18 (Pfingsten), der Mord soll Mai 19 stattfinden; warum nicht früher? (438). 447. Vereitelung des Mordplans durch Oberst Lysias: er läßt Paulus nach Cäsarea bringen Mai 18/19 (438). 447. Reise der jüdischen Behörden zur Gerichtssitzung nach Cäsarea Mai 21/22; warum nicht früher? (439). 447. Paulus und seine Ankläger vor Prokurator Felix Mai 23 (439). 447. — 4. Ende der dritten Missionsreise als Ausgangspunkt für die Chronologie früherer und späterer Ereignisse. a) Von März/April 52 bis Ende März 58 (Act. 18, 1—20, 4): Paulus zu Korinth — vor Prokonsul Gallio — Reise nach Cäsarea — Aufenthalt in Antiochia — Mission in Galatien und Phrygien — Aufenthalt in Ephesus — Mission in Makedonien (und Hellas) — drei Monate in Hellas (Korinth) — Reise von Korinth nach Philippi 452—455 (vgl. 450 f.). Zusammenstellung der chronologischen Daten 455. b) Von Ende Mai 58 bis März 63 (Act. 24, 24—28 (30): Zweijährige Gefangenschaft in Cäsarea — Amtsantritt des Porcius Festus (höchst wahrscheinlich 1. Juni 60) 456. Ereignisse vom 1. bis etwa 24. Juni 60: Festus in Jerusalem — Gerichtssitzung in Cäsarea (Appellation an den Kaiser) — Paulus vor Agrippa; warum so viele Einzeldaten? 456. Abreise nach Rom sehr wahrscheinlich schon gegen Ende Juni 60 456 — Route: Sidon—Myra; Myra—(Knidos—Salome)—Kaloi-limenes (Kreta) (mindestens 50 Tage). Die *νηστεία* (Versöhnungstag, 10. Tišri) schon vorüber; warum dieser Tag als Zeittermin gewählt? Bestätigung des Jahres 60 und der ganzen vorausgegangenen Chronologie 457 — Von Kaloi-limenes bis Malta: über 14 Tage im NO-Sturm; Ankunft in Malta wahrscheinlich Anfang November — Aufenthalt daselbst drei Monate bis Februar 61 —. Von Malta über Syrakus und Rhegium nach Puteoli (Februar); Begründung des frühen Aufbruchs (gegen die Seemannsregel) 457 — Von Puteoli nach Rom. Begrüßung Pauli durch die Brüder in Forum Appii und Tres Tabernae. Ankunft in Rom (Februar 61). Paulus dem Lagerkommandanten Burrus übergeben. Zweijährige milde Gefangenschaft Pauli bis Februar/März 63. Gesegnete Wirksamkeit 458. Freisprechung und weitere Missionsreisen nach Spanien, Orient, Griechenland, Kreta. Zweite römische Gefangenschaft. Tod 458. 509 f.

Pentateuch. Die bürgerlichen und kultischen Gesetze des Pentateuch, Quellenschriftenhypothese 36; vermeintliche Abfassungszeiten der „Quellen“ 37. Pentateuch und Ägyptologie 37—40. Alter, angebliche Entwicklung und Geltungsdauer des Sabbat- und Jubeljahres 42—52. Unwandelbarkeit der israelitischen Kultbestimmungen 52—84. Angebliche Zeugnisse aus der Zeit der Richter, Könige und vorexilischen Propheten, Ezechiels, Esdras u. Nehemias gegen das hohe Alter der Gesetze des Pentateuch, besonders des Priesterkodex 84—133. Einzelheiten s. besonders unter Altar, Feste, Kult, Leviten, Offenbarungszelt, Opfer, Sabbatjahr, Stiftshütte, Versöhnungstag

Persepolis, die sogenannte (II Makk. 9, 2), entlehnter Beiname der Stadt Elymais in der gleichnamigen Landschaft 508

Perserkönige passim; keilinschr. Chronologie von Cyrus bis Artaxerxes III. 202

Petaḥja, Zeraḥit, königlicher Minister zur Zeit Ṣedeḳias 297 f.

Philippos, Vogt in Jerusalem 166 v. Chr. 354

Philippos, Freund Antiochos' IV., letztwillig von diesem an Stelle des abgesetzten Lysias zum Erzieher des Kronprinzen und zum Reichsverweser ernannt Februar 164 v. Chr. 392, bemächtigt sich mit Hilfe des Ostheeres der Hauptstadt Antiochia, wird von Antiochos V und Lysias dort belagert, entkommt aber nach Ägypten zu Ptolemäos Philometor Herbst 163 387. 408 f.

Pi-li-nu-us, râb ummâni, „Feldherr“ Mithradates' I. 341

Pompejus, erobert nach dreimonatiger Belagerung den Tempelberg zu Jerusalem Sep-

tember 24 63 v. Chr. 415—418 [Aristobulos II. (67—63), König u. Hoherpriester, schon vorher im römischen Lager verhaftet. Im Jahre 61 vor dem Triumphwagen des Pompejus in Rom]
Post, s. Nachrichtendienst
Priesterkodex (P), passim. Seine angeblich nachexilische Entstehung eine allseitig haltlose Hypothese 42—133
Prisca (= Priscilla), wann und warum sie Paulus in seinen Briefen und von Lukas (Act.) vor ihrem Gemahl Aquila nennt 459[1]
Psammetich I., König von Ägypten, Sohn Nechos (Nikūs) 285[1.2]
Ptolemäos VI. Philometor, König von Ägypten (181—145), Schwiegervater des Alexander Balas, Politik und Tod 332—334
Ptolemäos Eupator, Sohn des vorigen, von seinem Onkel Euergetes, König von Kyrene und Libyen, ermordet 333
Ptolemäos VII. Physkon, König von Ägypten (145—117), gelangt durch Beseitigung seines Neffen zur Herrschaft 333 f. Hauptadressat des römischen Schutzbriefes zugunsten der Juden unter Simon Makk. (139 v. Chr.) 347
Ptolemäos, Statthalter von Cölesyrien und Phönizien (166 v. Chr.), mit der obersten Heeresverwaltung betraut 354. Wegen seiner Treue gegen Antiochus IV. und seiner Rechtlichkeit gegen die Juden von der Lysias-Partei am Hofe Antiochos' V verleumdet (nimmt sich das Leben) 393 f.
Ptolemais (Akko). Feindseligkeit gegen die Juden April/Mai 164 v. Chr. 394. Erregung wegen des syrisch-jüd. Friedensvertrags 163 v. Chr. 410. Jonatan hier von Tryphon hinterlistig gefangen (143 v. Chr.) 336
Pūlu (Phul) = Tiglatpileser III. 207[1]
Pythagoreische Zahlenspekulation, Beziehung zu Babylon? 199[2]

Q

Quadratus, Statthalter von Syrien 428[2]. 429[1]
Quellenschriftenhypothese 36

R

Rāb ummāni, bab. „General" (geschrieben: *avel rāb ṢAB$^{pl.}$* oder *rāb ṢAB^{ni}*) 341
Rāb uḳu, bab. „Statthalter" (geschrieben *avel rāb u-ḳu*) 341
Regen, Früh- und Spätregen 143—145. Besondere Wichtigkeit des Spätregens (Ende Februar bis April) 94[2]. Regenmenge im April/Mai, letzter Regentag in Palästina, chronologisch verwertet 468. 470. Regenlose Zeit, Dürre, s. u. Aḥab
Reichsteilung Israels: 929 v. Chr. (nicht 932 oder 933!) 159; vgl. 170
Reifezeit der Gerste bei Jericho, von großer kalendarischer Bedeutung 29 ff. Reifezeit der Maulbeere und Weintraube in Palästina als chronol. Anhaltspunkt 353
Reise- und Rasttage, hebräische Zählweise derselben 430 ff. 466 ff.
Richterzeit: Kultpraxis in der Richterzeit 85—101
Römer. Ihr wachsender Einfluß in Syrien seit Antiochos' III. Niederlage bei Magnesia (190 v. Chr.); sein Sohn Antiochos (der spätere Antiochos IV.) und dessen Neffe Demetrios (der spätere Demetrios I.) als Geiseln in Rom. Antiochos IV. muß 168 v. Chr. auf Roms Befehl alle kriegerischen Errungenschaften in Ägypten opfern 329. 380. Roms freundliche Beziehungen zu den Juden: Brief der römischen Gesandten an die Juden vom 15. Xanthikos 148 SÄ syr. (11. IV. 164) 376 f. Gesandtschaft des Judas Makk. nach Rom 161 v. Chr. 380. Gesandtschaft Jonatans. Zusagende Antwort der Römer an seinen Nachfolger Simon 142 v. Chr. (günstige Wirkung auf Demetrius II.) 347. Erneute Gesandtschaft Simons. Daraufhin Brief des Konsuls Lucius Calpurnius Piso an Ptolemäos VII. und andere Adressaten zum Schutze der Juden 139 v. Chr. 347. (Vermeintliche Verwechslung dieser Entscheidung mit dem römischen Senatsbeschluß zur Zeit Hyrkans II. [bei Jos. Antiq. XIV, 8, 5] 47 v. Chr. 348 f.) Rom als Feind Judas: Einnahme des Tempelbergs durch Pompejus (63 v. Chr.) und Eroberung Jerusalems durch Herodes und Sosius (37 v. Chr.). Genaue Bestimmung der beiden Daten 415—422. Dem Verlust der politischen Selbständigkeit folgt 66—70 n. Chr. das große Todesringen 488—496.

S

Sabbat. 1. Wochensabbat, chronolog. Wichtigkeit seiner Erwähnung 4 f. 217 ff. 225. 447. 483 f. 486. Unterlassung der Gegenwehr im Kampf am Sabbat (I Makk. 2, 38); entgegengesetzter Beschluß des Mattathias und seiner Freunde (v. 41); vermeintlicher Widerspruch in II Makk. 15, 1 f. 413 f. Irrige Meinung heidnischer Schriftsteller, der Wochensabbat sei ein Fasttag (Ver-

wechslung des großen Versöhnungstags [10. Tišri] mit dem Wochensabbat) 416—422. 2. Festsabbate, Feste mit gebotener Arbeitsruhe, z. B. der 15. und *22. Tišri (1. und 8. Tag des Laubhüttenfestes) 467; insbesondere der Versöhnungstag, der „Sabbat der Sabbate", s. diesen

Sabbatjahr (Lev. 25, 1—6). Eigentümlichkeiten des Sabbatjahres: geht von Herbst zu Herbst; absolutes Brachjahr, ohne Aussaat und ohne Ernte gültig für alle Felder; die Brache 23, 10 f. ist die des S., ebenso sind das Freijahr (Exod. 21, 2—6 und Deut. 15, 12—18) und das Stundungsjahr (Šᵉmiṭṭah, Deut. 15, 1—6) identisch mit dem S. 42—52. Historisch bezeugte Sabbatjahre 5. Hohes Alter des S. 48. Das S. ist stets Gemeinjahr (mit nur 12 Monaten) 22. Einfluß des S. auf die Kriegführung 50[1]

Sadduzäer. Verfasser von I Makk. ein S.? 345 f.

Ṣadoḳ, Sohn Aḥiṭubs, Hoherpriester der älteren Linie (Eleazars), über sein Verhältnis zu David und Abjatar bieten II Sam. und I Kön. nur geringe Aufschlüsse, anders die Chronik 238. Ṣ. amtiert zuerst auf der Höhe von Gibeon. Konflikt zwischen Ṣ. und David. Die Rätsel in II Sam. 6 durch die Chronik gelöst 258—264. Ṣ. und Abjatar nebeneinander, Scheidung ihrer Funktionen. Ṣ. hat den primatus honoris, Abjatars Sonderrechte bezüglich des Ephod und des Opfers vor der Bundeslade 256—258. Erst mit der Absetzung Abjatars erhält Ṣ. hohepriesterliche Vollgewalt. Zusammenfassung 264

Sänger-Leviten nach dem Chron. 254. 295

Salmanassar (Šulman-ašaridu) III. (859—826), Beziehung zu Aḥab und Jehu v. Isr. 153

Salmanassar V. (726—722) belagert Samaria (assyr. *Samerina*) 180 f.

Salomo, Regierungszeit 175. Entsetzt Abjatar seines Amtes als Hoherpriester 257. S.s Opfer in Gibeon auf dem ehernen Altare Moses' vor dem Offenbarungszelt (I Kön. 3, 4 bedarf der Erklärung durch II Chron.); S. ergänzt jenes Opfer durch Brand- und Friedopfer vor der Bundeslade 104—107, Tempelgründung 175, damalige Datierung nach tyrischen Monaten 16 (3), S.s 12 Landvögte (kein Beweis für ein altisraelitisches Sonnenjahr) 10, Verwaltungsordnung im Bauwesen 248 f., Jahreseinkünfte 251. 266, Gespanne und Reiter (die Chronik im Rechte) 247 f., Prunkschilde, Aufwand an Gold dafür (die Chronik im Rechte) 249 f. Angebliche Verkehrung von I Kön. 9, 11: S.s Abtretung von 20 Städten an Ḥiram durch II Chron. 8, 2 267 f. Warum der Chronist die Verirrungen S.s verschweigt 241

Šallum, hervorragendstes Geschlecht der Torhüter, warum Neh. 11 nicht genannt, wohl aber I Chron. 9, 17 und Esr. 2, 42 (= Neh. 7, 45) 295

Samaria, assyrisch *Samerîna*. S.s Eroberung von Salmanassar begonnen und nahezu vollendet; das Ende fiel ins Antrittsjahr Sargons, zwischen XII. 20 722 und IV. 4 721, wahrscheinlich in den ausgehenden Winter oder in den beginnenden Frühling 721 181

Šamaš, babylonisch Sonnengott, mit *Adad*, dem Wetter(Donner)gott zusammen als Richter- und Orakelgott (vgl. 'Urim und Tummim) 94 f.

Šamaš-šum-ukîn, König von Babel, Bruder Assurbanipals. Š. Haupt einer Liga von Elam bis Äthiopien gegen Assurbanipal 285

Samuel, Prophet und Richter, Nachkomme des Ephratiters Ṣuph, eines Leviten 352—355. S.s Opferpraxis 96—101 (wichtig für die Beurteilung der damaligen Kenntnis der Kultgesetze des Pentateuchs, besonders des Priesterkodex); s. u. Kult u. Opfer

Sanballaṭ, *Sin-uballiṭ*, persischer Statthalter von Samaria, Gegner Nehemias, aber mit den Adeligen und dem Hohenpriester Eljašib und seiner Familie auf vertrautem Fuße stehend 228[1]

Sanherib, Senacherib, *Sin-aḫē-erba* (704—681), belagert (701) Jerusalem unter Ezechias, der ihm seine Schätze ausliefert 104[1]. 154

Sapardu (Sardes in Lydien), hier Kleopatra, Schwester Alex. d. Großen, von Antigonos ermordet; von Seleuk. I. erobert; zeitweilige Residenz Antiochos' I. und seiner Gemahlin Stratonike 320; hier starb Stratonike Sept. 26/Okt. 26 254 v. Chr. 317—320

Sargon II., *Šarru-ukîn arkū* (721—705), Thronbesteigung. Eroberung Samarias 180 f.

Saul, nach Samuel zum Opfer nicht befugt; opfert nach der Schlacht bei Michmas nicht; der ‚große Stein' war kein Altar, sondern diente andern Zwecken. Sein ‚erster Altar' war ein Denkmal zu Ehren Jahves, kein Opferaltar 102 f. Vgl. außerdem Opferpraxis Samuels im Gilgal 100.

Saul setzt sich selbst ein Denkmal (יָד) zu Karmel bei Hebron 103²
Schaltjahr, bei den Babyloniern mit einem II. Adar oder II. Elul, bei den Israeliten mit einem Ve-Adar als Schaltmonat 3
Schaltzyklen 1. babylonische: 8-, 27- und 19jähriger 3; Ordnung des 19jährigen 28; 2. drei spätjüdische 19jährige Zyklen: a) nach Elieser, b) nach den Weisen, c) nach Gamaliel; alle drei auch durch Rechnung abgeleitet. Der Schaltzyklus des neujüdischen Kalenders knüpft an den von Gamaliel an 22—29
Schiffahrt im Altertum. Einstellung derselben nach der Regel 11. Nov. bis 5. März 439. Zweckmäßige Ausnahme hiervon 458. Geschwindigkeit der Lastschiffe und Schnellsegler 439 f.
Schlachtung, profane, wann nach Deut. 12 gestattet 60 f.
Schlange, eherne, Moses' von Ezechias zerstört 8
Schwellenhüter, priesterliche 121²
Ṣedeḳia, letzter K. von Juda, Regierungszeit 163. 171. Jahr der Thronbesteigung (= Jahr nach der Wegführung Jojakins 184. 190 f. Ṣ.s Charakter nach der Chronik, durch Jeremias bestätigt 286. Politische und soziale Verhältnisse nach der Bevölkerungsliste Neh. 11 aus seiner Regierungszeit 296—300; Vergleich mit der Bevölkerungsliste I Chron. 9 aus der kurz vorausgegangenen Zeit 292—296. Untergang Jerusalems 184—188. Ṣ.s Ende 187
Seleucia, Seleukeia, babyl. Silu'kia. 1. S. in Pierien, gegründet von Seleukos I. 23. IV. 300 v. Chr. 308. 2. S. am Tigris Ost-Residenz *(alu šar-u-tu)* der Seleukiden 340
Seleukiden. Zur Geschichte und Chronologie der Seleukiden 301—344. Sturz der Seleukiden-Herrschaft in Babel durch Mithradates I., K. der Parther 141 v. Chr. (neues keilinschriftliches Dokument) 338 ff. Letzter Versuch (Antiochos' VII.), Babylonien wieder zu erobern 337
Seleukos I., Begründer der Seleukiden-Dynastie (312—280 v. Chr.). Statthalter von Babylonien. Seine Beziehungen zu Antigonos 316—312 v. Chr. 304. Ptolemäos' und Seleukos' Sieg über Antigonos' Sohn Demetrios bei Gaza und Besitzergreifung Babyloniens durch Seleukos Frühjahr 312 v. Chr. Versuche des Demetrios, Babylonien zurückzuerobern 305. Eine bisher unbekannte Invasion des Antigonos in Babylonien (während S. in Indien weilte) vor 6. August 302 v. Chr. 305—307. Entscheidungsschlacht von Ipsos (Sieg S.s über Antigonos) April 300 (sic) v. Chr. 307. S. gründet Seleucia in Pierien April 23 300 v. Chr. und Antiochia am Orontes Mai 22 300 v. Chr. 308 f. Regierungszeit 311. Keilinschriftliche Daten seiner Regierung 309. Mitregentschaft seines Sohnes Antiochos über die oberen Satrapien seit 20 SÄ (= 292 v. Chr.); zugleich tritt ihm S. seine junge Gemahlin Stratonike ab 309 f. Schlacht bei Kurupedion (Sieg S.s über Lysimachos) 281 v. Chr. wahrscheinlich Aug. (oder Sept.) 311. Ermordung S.s März oder April 280 v. Chr. 311
Seleukos II. Kallinikos, Sohn Antiochos' II., Regierungszeit 321
Seleukos III. Soter (Keraunos), ältester Sohn Seleukos' II., Regierungszeit 321
Seleukos IV. Philopator, Sohn Antiochos' III., (187—175 v. Chr.), war seit Juli 7 (oder 17?), aber noch nicht am 22. April 188 v. Chr. Mitregent des Vaters 325. Regierungszeit: Antritt zwischen IV. 11 und VII. 18 187 v. Chr.; Ermordung durch Heliodor sehr wahrscheinlich Febr./März 175 v. Chr. 326 f. Keilinschriftliche Daten 326
Šᵉmiṭṭah-Jahr, nicht Erlaß-, sondern Stundungsjahr (Deut. 15, 1 ff.), identisch mit Sabbatjahr 47
Senaḥerib *(Sin-aḫē-erba)*, K. von Assyrien, siehe Sanherib
Śeraja (Neh. 11) = Hoherpr. unter K. Ṣedeḳia. Ist Ś. Sohn oder Bruder 'Azarjas? 292
Seron, syrischer General, von Judas M. (wohl 167 v. Chr.) an der Steige von Bethoron geschlagen 354
Śešbaṣṣar = Zerubbabel 204—208
Šibbolet-Probe (Richt. 12, 5 f.), zum Verständnis derselben 252 f.
Sidon, sein Vorrang gegenüber Tyrus in persischer Zeit. Lieferung von Bauholz zum Tempelbau Zerubbabels 208 f.
Sikarier, Bande der S. zur Zeit Pauli 427; im Jüdischen Krieg: Aufrührer unter Eleazars Führung 489 (10 ff.). 496 (105)
Ṣilḥu, Kanal (Fluß?) zwischen Tigris und Euphrat 343
Silo, Šilô(n) in Ephraim, Zentralheiligtum in S., s. Kult und Opfer 92—94. S.s Zerstörung 107¹. 238. ‚Offenbarungszelt' und ‚Eherner Altar' Moses' wandern von S. nach Nob und infolge von dessen Zerstörung nach Gibeon 256

Simon, Hoherpriester, Nachfolger des von Tryphon ermordeten Jonatan. Seine Politik. Beziehung zu Demetrios II. und zu den Römern (Gesandtschaften) 347. Erblicher Priesterfürst seit 18. Elul 172 SÄ[1] = 25. Aug. 141 v. Chr. 347. Ermordet im Šebaṭ (II. 6/III. 7) 135 v. Chr. 346

Šišaḳ (Šûšaḳ, Šošenḳ), K. von Ägypten, s. Einfall in Judäa im 5. Jahr Rehabeams (925 v. Chr.) 170

Sklaverei in Israel, Ursachen 46 f. 51. Lev. 25,39(46) nicht im Widerspruch mit immerwährender Sklaverei (Exod. 21, 6 und Deut. 15, 16) 50

Sklavenhändler im Gefolge des syrischen Heeres zwecks Ankaufs jüdischer Gefangener 354

Skythopolis (Baitsan), judenfreundlich; von Judas Makk. auf dem Marsche von Gilead nach Jerusalem durchzogen (Mai 164 v. Chr.); von Jerusalem 600 Stadien entfernt 396

Sonnenjahr, nicht semitisch; kommt in der Bibel nur im Sintflutbericht vor 9 f.

Spruch, liturgischer beim Friedopfer 68 f.

Stadium, wechselnde Länge 401[1]; nach II Makk. 12, 29 1 Stadium = 165 Meter 401, s. Entfernungen

Stiere, heilige bei den Ägyptern; Kalb Aarons und Jahvestiere Jerobeams I. 8

Stiftshütte. Orientierung u. Einrichtung haben ägyptisches Gepräge 39 f. Sonderbare Gründe gegen ihre Geschichtlichkeit 39

Stratonike (bab. *As-ta-rat-ni-ku, As-ta-ar-ta-ni-ik-ku*), Enkelin des Antigonos, Gemahlin Seleukos' I. und Antiochos' I. 312; ihr Tod in *Sapardu* (Sardes in Lydien) 320

Sündopfer, nicht erst kurz vor Ezechiel eingeführt 75 f., hohes Alter 77—80, s. Opfer

Ṣuph, Ahne Elkanas und Samuels, Levit und Ephratit (= Bewohner Ephraims, nicht Ephraimit) 252 f.

Symbolik bei Ezechiel 116—118. 197—200

Synchronismen: 1. ägyptisch-judäisch s. Šišaḳ 170; 2. tyrisch-israelitisch 142 f. 172 ff.; 3. assyrische und babylonische Könige gleichzeitig mit israelitischen u. judäischen 152—154. 281—285; 4. zwischen den Königen von Israel und Juda a) ursprüngliche, wahre nach dem Prinzip der Vordatierung 150 ff.; b) nachträgliche, verkehrte, von Rezensenten nach dem Prinzip der Nachdatierung aufgestellt 160 ff.

T

Tabae (*Τάβαι*), irrtümliche Schreibung statt Gabae (*Γάβαι*), Königssitz in der Landschaft *Γαβιανή* oder *Γαβηνή*, Provinz von Elymais; Antiochos IV. † 388 ff.

Tag, israelitischer, begann stets am Abend 11 f. (Wann sagt man ‚Tag und Nacht', wann ‚Nacht und Tag'? 11[1].) Im bibl. Schöpfungsbericht Beginn des Tages natürlich am Morgen 11. Wechselnde Dauer des Lichttages in Jerusalem 138

Tage, bibl. Zählweise derselben 143, der Reise- und Rasttage 430 f. Bedeutung der ‚Sieben Tage' Act. 21, 27 446 f. Zeitangaben in Act.: *ἡμέρας τινάς* (*πλείους, ἱκανάς*) 412[1]

‚Talent' (kikkar), abweichende Bedeutung in I Chron. 22, 14; 29, 4. 7, hiernach T. = Doppelsekel, ככר hier wahrscheinlich verschrieben (wohl Verwechslung mit dem Stamm כפר 266. 508.

Tamar, Tochter Absaloms, vermählt mit Uriel von Gabaon, Mutter von Maacha I., der zweiten Gemahlin Rehabeams 270[1]

Tarḳû, K. von Äthiopien (und Ägypten) 284

Tarsis, Tarsisschiffe 279[1]

teḳupha 1. neujüdisch = astr. Jahrespunkt (Solstitium und dann auch Äquinokt.) wie *τροπή* (cardo) 137; 2. in Exod. 34, 22 t. = letzte Partie des ökonom. Jahres, wo sich dieses zu seinem Ausgangspunkt zurückwendet; wesentlich dasselbe wie ‚Ausgang des Jahres' 138

Tempel, Vorbereitungen Davids, unglaublich erscheinende Angaben d. Chronik 264—267. 507 f. Salomos Gründung 174. Salomonische Bauorganisation 248 f. Warum Gründung, Vollendung und Weihe des Tempels nach phönizischem Kalender datiert sind 13—16. Untergang des salomon. Tempels 187 f. Ezechiels Vision des neuen Tempels am babylonischen *reš šatti* (Neujahrsfest, 10. Nisan) 574 v. Chr. 194—196. Gründung des T. Zerubbabels unter Cyrus (Erledigung der Einwände) 208—214. Tempelbau vollendet am 23. Adar (1. April) 515, Freitags, nicht am 3. Adar (MT), der ein Sabbat war 214 f. Entweihung des T. durch Antiochos IV., Reinigung u. Wiederweihe durch die Makkabäer 358. Tempelbrand 485 f.

Tempel-Diener (Netinîm) unbeschnitten? 121

Tempelweih-Fest 358. 366 f.

Teraphim, nicht eigentliche Hausgötter, sondern Orakelgötter 94; die Ter. des Micha

beruhen wohl auf Verwechslung mit den Kerubim über der Bundeslade 95
tešubat haš-šanah, Bedeutung 147—150. 184
Thoth, ägyptischer Mondgott als Stier 9
Tiglat-pileser, *Tukulti-apal-ešarra* (745—727), Beziehungen zu Menaḥem, Achaz, Peḳaḥ und Hosea 153

U

Uriel von Gabaon, Gemahl Tamars, der Tochter Absaloms 270[1]
Urim und Tummim 95; vgl. die babylonischen Orakelgötter Šamaš und Adad 94 und die ägyptischen Gottheiten Rē und Maat 95[1]
'Utai (I Chron. 9, 4) nicht = 'Ataia (Neh. 11, 4); wahrscheinliche Beziehung beider 294; vgl. auch Ma'aśeja und 'Aśaja 294
'Uzza' (Oza); auch II Sam. führt sein Unglück auf unbefugten Eingriff zurück; dieser ohne Chron. unverständlich 261 f.

V

Versöhnungstag, *ἡ νηστεία*, der große Sabbat. Warum in P, nicht aber in JE und D erwähnt 70 f. Angeblich Ezechiel und sogar noch Esra unbekannt 125—133. Auf diesen Tag (10. Tišri) fiel die Eroberung Jerusalems durch Pompejus 24. IX. 63 v. Chr.; ebenso die Eroberung Jerusalems durch Herodes und Sosius 6. X. 37 v. Chr. 415 ff. Act. 27, 9 wird *ἡ νηστεία* als Bestimmung der Jahreszeit benützt; das war gerade im Jahre 60 n. Chr. berechtigt, da damals 10. Tišri zugleich Herbstäquinoktium u. mittleres Datum des um einen Monat schwankenden Versöhnungstages war 457
Vielweiberei, eine der Ursachen der Verarmung und des Proletariats 51
Volkszählung Davids, wahrer Urheber derselben; I Chron. gegen II Sam.? 241 f.
Vollmondzeit (Opposition von Mond u. Sonne) war niemals Ausgangspunkt für kalendarische Datumsbestimmung; maßgebend nur der Neulichttag 451[1]. Warum Pascha und Laubhütten auf den 14. bzw. 15. Monatstag angesetzt sind; kein Anzeichen ursprünglichen Mondkults 8
Vor-Datierung in der israelit. und jüdischen Königschronologie, s. Datierung

W

Wahrsager 245
Wasserritus in Miṣpa zur Zeit Samuels 97. 98[1]
Waw aequalitatis = ‚oder, gleichwertig' 507 f.
Webegarbe, frische Gerste, am 16. Nisan dargebracht 37. 40 f.
Wellhausens Prolegomena zur Geschichte Israels, Charakteristik 37. 40 f.
Wochenfest (Pfingsten) 18. Angebliche und wirkliche Beziehungen zum Maṣṣotfest 73 f. Woraus sich erkennen läßt, daß der Trauertag von Miṣpa I Makk. 3, 46 ff. auf Pfingsten (166) fiel 355 f. Pfingsten als terminus ad quem des Naziräatsgelübdes 356. 435. 446. Das W. wird Lev. 23 (Pᵋ) und Ezech. 45, 18 f. nicht erwähnt, ein Beleg, wie wenig ein argumentum ex silentio an sich beweist 82[2]; vgl. auch andere Fälle 238

Z

Zählung der Arbeitstage, Reise- und Rasttage bei Luk. (Act.) 430 f.; bei Josephus B. J. 465—467. 473
Zahlen, zu große, der Feinde und ihrer Verluste bei II Makk.; klares Anzeichen nachträglicher Verderbnis 403[1]. Zahlen der Chronik, abweichend von II Sam. und I Kön. 247—252
Zahlen-Symbolik. Die Zahlen 7, 19, 150 als Symbole im Babylonischen 199 f. 511 f. 150 — 40 — 190 bei Ezechiel (symbolische Büßung der Schuld von Israel und Juda Ezech. 4, 4 ff.) 199 f. Erklärung der ‚153 Fische', Joh. 21, 1—11 bei Augustinus 199[2]
Zeitangaben bei Lukas Act.: *ἡμέρας τινάς* (*πλείους*, *ἱκανάς*) 412, *χρόνον*, *χρόνον τινά* 450. 452
Zekarja (Zacharias), Prophet (mit Prophet Haggai (Aggäus)), angebl. Zeuge für eine Tempelgründung unter Darius I. 209—211
Zentralheiligtum, einzige gesetzliche Opferstätte, s. Kult und Opfer
Zerubbabel = Šešbaṣṣar 204—208. Rückkehr und Tempelbau unter Z. 203—215. Tagdaten der Ereignisse unter Z. 214 f.
Zeraḥ, Anführer der Kuschiten und Libyer zur Zeit Asas von Judäa 272
Ziw = 2. Monat, kommt nur unter Salomo in der Bibel vor 15. Bedeutung kaum = babylonischem Simannu 7

Fehlerverzeichnis.

S. 26 Z. 21 v. o. lies Schaltordnung st. Schalordnung
„ 32 (Datenliste) rücke die ‚Oder'-Daten eine Zeile niedriger! So: (64)* III. 8/9 und (72) IV. 8/9
„ 32 Z. 1 u. 6 v. u. lies X st. XI
„ 46 „ 15 v. o. lies Ölgärten[hervorbringen]
„ 49 „ 11 „ „ „ spätere st. späterer
„ 66 „ 6 „ u. „ Lev. 17, 11 st. 7, 11
„ 68 „ 4 „ „ „ Opferstätten st. Opferstättena
„ 92 „ 8 „ „ „ Richterzeit st. Richtigkeit
„ 93 „ 2 „ o. „ der Familie st. die F.
„ 111[1] „ 14 „ u. „ Ahaz st. Ahas
„ 118 „ 13 „ „ „ [eine] ähnlich lautende
„ 119 „ 20 „ o. „ angesprochen st. ausgesprochen
„ 145[3] „ 9 „ u. „ drei Jahre st. Tage
„ 196 „ 4 „ o. „ der Götter st. die G.
„ 208 „ 5 „ u. „ 537 st. 538
„ 215 „ 3 „ o. „ Zekarja st. Zekarjas
„ 227 „ 18 „ „ „ das st. das das
„ 228 „ 8 „ „ „ erlauchten st. erlauchen
„ 250 „ 2 „ „ „ einen großen Schild st. ein großes Sch.
S. 254 Z. 25 v. o. lies der Genannten st. des G.
„ 268 Mitte „ Asa ... Abia st. Abia ... Rehabeam
„ 277 „ 13 „ u. „ dem Verwandten st. des V.
„ 283 „ 9 „ „ „ assyrische st. syrische
„ 286 „ 21 „ o. „ übertrafen st. übertraf
„ 288 „ 19 „ „ „ es st. er
„ 330 „ 24 „ „ „ Abh. VII st. VIII
„ 335 „ 9 „ u. „ (D) st. (C)
„ „ „ 3 „ „ „ Alexanders st. Alexander
„ 337 „ 4 „ „ „ 130 st. 120
„ 340 „ 11 „ „ „ Mithradates st. Mithrodates
„ 347 „ 16/17 v. u. lies 141 SÄ[I] = 142/1 v. Chr.
„ 367 „ 6 „ o. „ 10, 9 st. 19, 9
„ 386 „ 17 „ „ „ in Persien st. von P.
„ 401(2) „ 2 „ „ „ wahrscheinlich st. wahrscheinlicher
„ 402* „ 1(b) „ „ „ 40 km st. 46 km
„ 411 „ 7 „ u. „ eine andere st. ein anderes
„ 415 „ 8 „ „ „ 179 Olymp. st. 149 Ol.
„ 418 „ 11 „ „ „ bezieht st. bezieh
„ 429[1] „ 1 „ „ „ 1. Juni st. 1 Juni 60

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU